

الفكر الأوروبي الحديث

القرن السابع عشر

تأليف: فرانكلين - ل. باومر
ترجمة: د. أحمد حمدي محمود



إهداء 2005

الأستاذ الدكتور / أحمد حمدي محمود
القاهرة

الفكر الأوروبي الحديث
الانتماء والتفسير في الأفكار

الفكر الأوروبي الحديث

الانتقال والتغيير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

أولاً: تيسير - ثانياً: القرن السابع عشر

تأليف: فراكلين - ل - باومر
ترجمة: د. أحمد حمدي محمود



المكتبة الوطنية المصرية المسماة المكتبات

١٩٨٧

الى صديقي الراحل

العالم ابراهيم زكى خورشيد

مثاله من آثار وفيرة في نشر الوعي الثقافي

ورعاية الموسيقى العربية الأصيلة



لوحة رقم (١)

ما هو ذلك الذى فى « كينونة » دائمة ، ولا يكون
أبدا فى صيرورة ؟

ما هو ذلك الذى فى « صيرورة » دائمة ، ولا يكون
أبدا فى كينونة ؟

اللاطون (معاور : تيماس)

تمهيد

هذا الكتاب قد كتب لكل مهتم بالفكر ، وتاريخه . ورغم مظهره الجامع ، إلا أنه لا يعد من ناحية أولية مسحا للفكر ، أو توليفة له ، ولكنه بالأحرى تفسير لتاريخ الفكر الحديث ، ويرمي هدفه الأساسي الى تتبع نماء فكرة أثارت البلبلة - ولعلها هي الفكرة الأساسية - في أسلوب تصور الانسان الحديث لذاته ولكونه . وهذه الفكرة قد اتخذت مظهر الاحساس بالصيرورة ، وليس مظهر الكينونة . ولقد حاولت من خلال دراسة بعض المفكرين في أوروبا ابان القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة أن أبين ما الذي يعنيه الاتصاف بالحدثة أو « العصرية » - مفصلا هذا التصور الدائب الازدياد في شدة - ابتداء من ليكون مرورا بنيتشه وبرجسون ، ومن جاءوا بعدهما . ويبدو نظام الأشياء متبعا تيارا متصلا بالضرورة متعارضا مع نظرة الانسان الباكرة للأشياء ككليات ساكنة أو مطلقات absolutes ورغم أن هذه « التيمة » أو الفكرة قد اتخذت أوروبا مسرحا لها مع التنويه بوجه خاص لدور انجلترا وفرنسا وألمانيا ، لأن الأفكار الأساسية التي نوقشت هنا قد انحدرت أغلبها من هذه البلدان ، إلا أن هذه الفكرة الأساسية قد طبقت تطبيقا هاما على الانسان الحديث بوجه عام ، ولقد أشدنا بالمفكرين الهولانديين والايطاليين والسويسريين والأسبان والروس عندما بدت الاشارة ضرورية لتدعيم البرهان أو الانصاح عن الرأي .

ولقد جعلت هذا الكتاب يدور حول خمسة أسئلة أساسية تمثل
نظرتنا المتطورة الى الله والطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ ، بدلا من
أن أركزها حول أفراد أو موضوعات من المعرفة . فلا وجود هنا
« لعصر نيوتن » ، ولا مبحث هنا حول معنى الفلسفة في ذاتها أو العلم
في ذاته ، ولقد جاء تقسيم الحقبة الزمنية (من ١٦٠٠ - ١٩٥٠)
بالضرورة الى قرون ، ولعلها أسهل وسيلة لتناول هذه الفترة الحافلة
بالأحداث . واحتل القرن التاسع عشر حيزا أطول من القرون الأخرى ،
لأنه قام بدور حاسم في الفكرة المحورية (عن العلاقة بين « الكينونة »
و « الصيرورة ») ، وإن لم يبد حاسما في الحكم على أسئلتنا الخمسة .
وثمة استشهادات وفيرة ، لأننى أعتقد فى الأهمية الكبرى لجعل
أبناء الماضى يفصحون عن آرائهم بأنفسهم ، وبغفس لغتهم وأسلوبهم ،
ثم قمت بعد ذلك بتحليل ما قالوا . ومن ناحية الاستشهادات ، لقد
رجعت الى أفضل الترجمات المنشورة كلما تيسر ذلك ، ولكن غنى عن
القول أن الضرورة قد اقتضت أن ألجأ فى أغلب الأحيان الى الترجمة بنفسى .
وهناك ثلاث وأربعون لوحة قد ضمنها الكتاب لكى تزيد وضوح عدد
كبير من الأفكار التى نوقشت ، كما أنها تبين - كما أعتقد - أن الفنانين
والأدباء لا يعيشون فى عوالم منعزلة ، كما يظنون ، أو يظن بعض أحيانا ،
ولكنهم يشاركون فى عالم الفكر المشترك .

ولقد ناقشت موضوع الكتاب والأسئلة الخمسة الرئيسية بإفاضة
فى الاستهلال ، ثم خصصت مكانا لمناقشة كل سؤال عند الكلام عنه فى
فترته الزمنية . وإذا قرئ الكتاب فى جملة ستكون هذه الوسيلة هى
أفضل وسيلة بلا مراة . على أنه من المستطاع قراءة الموضوع كقضايا فى
معرض تناول أى سؤال من الأسئلة الأساسية ، والاجابة عليها بأن
نتتبع واحدة من المسائل الأساسية واجابتها من خلال الفصول المناسبة .
وقد يقرأ الكتاب للأحاطة بمضمون أى قرن بمفرده ، لأن كل قسم
قائم بذاته الى حد كبير .

ولقد افترضت أن القارئ يعرف شيئا عن الأوضاع فى أوربا
الحديثة ، وقد يرغب غير المتخصص فى اجراء بعض قراءات جانبية فى
كل من الكتب العامة فى تاريخ الفكر الأوربى ومصادره . وفى نهاية
الكتاب ثمة بيبليوجرافية موجزة فيها بعض إيهادات بما يساعد على
الاستزادة ، كما ذكرت أسماء بعض الكتب الجيدة فى سياق الكتاب ،
ولا تتضمن البيبليوجرافيا أيا من المصادر الأصلية ، التى نوقشت من
خلال النص الأصلى . وإننى أمل أن يكون المتخصص شغوقا ببعض الصيغ
التي تشير الى مجالات من المعرفة غير مجال تخصصه ، وفى بعض المادة

المستحدثة والمستخدمه فى بعض الفصول . وقد يقول المتخصص نفسه -
كما قيل - أن أسلوبى فى بحث تاريخ الفكر كلاسيكى ، وأكثر اتساعا
لأسلوب تاريخ الفكر ، أكثر منه اجتماعيا ، أو سيكلوجيا ، وأنا أقر هذا
الزعم ، إذا اعتبرت أنه يعنى اننى قد ركزت على « الأفكار » ذاتها ،
وكيف تولدت ، وقامت بدورها الحاسم فى سياق تاريخى معين ، كما
ركزت على نموها التاريخى . وأنا لا أرغب أن تكون خلاف ذلك ، وإن كان
ليس هناك انكار لامكان كتابة تاريخ الفكر على أنحاء مختلفة .

وأخيرا ثمة قول لستيفن رونسيمن Runciman ذكرنى به
منذ عدة سنوات ياروسلاف بليكان ، ويبدو مناسبا لهذا الكتاب ، لأنه
ينطبق على أربعة قرون ، ويتناول العديد من المعارف الفكرية .

« لن يستطيع مؤلف واحد التحدث كأحد الثقات بدلا من زمرة من
المتخصصين ، ولكنه يستطيع أن يضيف على عمله مظهرا متكاملا ، ويجعله
مناسبا للتعبير عن روح العصر أكثر من أى عمل يشترك فى تأليفه
عديدون . ولربما استطاع (المؤرخ المتخصص) تحقيق أعظم القيم
والنتائج ، ولكن عمله لا يعد غاية فى ذاته . وأنا أعتقد أن المهمة العليا
للمؤرخ هى كتابة التاريخ ، يعنى أن يحاول أن يسجل فى تتابع شامل
الأحداث والحركات الكبرى ، التى أثرت فى مصائر البشر . ولا ينبغي
أن ينتقد أى برعم لم ينضج نضجا كافيا ، لجرأته وطموحه ، مهما استحق
الولم ، لعدم كفاية معداته أو ضالة نتائجه » .

(ستيفن رونسيمن فى كتاب (A History of Crusades



أتوجه بالشكر لبروس مازليش من M.I.T.W. وورين ويجر من
كلية ولاية نيويورك فى بنجهامتون والى جون هابارد من كلية جنوب
كاليفورنيا لقراءتهما المخطوطة بعناية فائقة ، ولما أبديا من ملحوظات ،
بعضها قد عملت بها . وشكرا أيضا لزوجتى وابنتى لمساعدتهما فى
اعداد المخطوطة للنشر . وأخص زوجتى بشكر خاص ، لأنها قدمت
عدة نصائح خاصة بالاسلوب والمحتوى ، ولقد أطلع شارل ايرلى
على العديد من الفصول ، وأشار بجملة تمقيبات مفيدة . وقام كل من
فرانك تيرنر وجون ميرمان من زملائى فى جامعة ييل بتعطيل نفسيهما
وساعدانى فى الحصول على مستنسخات لجملة صور مستنسخة صعبة
المنال تطلبها البحث - وأنا مدين بوجه خاص الى دار النشر ماكميلان .
ونادرا ما سنج الحظ الحسن لآى مؤلف بالتعاون مع مدير تحرير تنفيذى
يتمتع بروح الود والتعاون . ولا يفوتنى أن أنوه بأننى ما كنت قادرا على

تأليف هذا الكتاب بغير سخاء جامعة ييل ، ومكتبات باينيكه Beinecke ،
وبغير زيارة لمعظم متاحف أوروبا وأمريكا •

ولقد أهديت هذا الكتاب لكليتي في جملة سنوات من طلبية الكلية.
وطلبة الدراسات العليا ، الذين أصغوا بانتباه عندما قمت بشرح بعض
الافكار المشار اليها هنا ، والذين تحدوني أحيانا وأثاروني ، بل وصححوا
أفكارى أحيانا ، وأنا أعتبر قيامي بتعليمهم مفعرة كبرى أعتز بها ،
وبالفرصة التي ساعدتني على تقديم العون لبعضهم للاقدام على تناول
موضوعات للبحث ، ولقد أثبت أسماء كتب للعديد من طلبتي السابقين
في هامش الكتاب وفي البيبلوجرافيا • وأنا مدين لبعض طلبتي المحدثين ،
وبخاصة كلارك دوجمان ، ودوايت بارنابى لما أشارا به في القسم الخاص
بالقرن التاسع عشر •

فراكلين باوير

بيرسون كوليج - جامعة ييل

الجزء الأول

تصديير

- تاريخ الأفكار
- الأسئلة الدائمة
- من الكينونة الى الصيرورة

تاريخ الأفكار

كتب لورد أكتون الى ماري جلاستون سنة ١٨٨٠ يقول : « ان الهدف الكبير في محاولة فهم التاريخ هو النفاذ في أعماق الأشخاص ، والتقاط الأفكار : فلافكار اشعاع ونماء ، ولها أسلاف وأخلاف ، فيها يقوم الأفراد بدور الآباء الروحيين والأمهات الروحيات أكثر من قيامهم وقيامهن بدور الآباء الشرعيين والأمهات الشرعيات (١) » .

وعندما قرأ أكتون محاضرات سير جون سيلي Seeley عن التاريخ الانجليزى الإمبريالى : « أحسست بما فيها من تفوق أكبر ، وان كنت قد شعرت بغضب أشد » ، ومما أثار غضب أكتون ، ودفعه الى ذكر هذه الملاحظة هو ولع سيلي باللزوميات والجانب السياسى البحت فى التاريخ . فلقد أدرك الأحرار Whigs ولكنه لم يدرك الأحرارية Whigism . وأخفق سيلي فى ادراك دور « القوى اللاشخصية التى تسيطر على العالم » ، أى « المذاهب أو الأفكار التى تدفع الأشياء تجاه عواقب معينة بغير عون الدوافع المحلية أو الوقتية العارضة » . وأطنب أكتون فى الالاحاح على هذه الفكرة بعد أن عين أستاذا لكرسى التاريخ الحديث فى جامعة كيمبردج ، وهو منصب شئت السخرية أن يخلف فيه « سيلي » وذكر أكتون فى محاضراته الافتتاحية ١٨٩٥ : « أن مهمتنا هى قيادة حركة الأفكار التى تعد علة الأحداث العامة ، وليست نتيجة لها » ، ولو ترك الأمر

(١) Letters of Lord Acton to Mary, daughter of the Right Hon W.E. Gladstone.

جسمها مهربت بول .

الناشر G. Allen (١٩٠٤) ص ٦ .

لاكتون لما كان من المستبعد أن يخصص أكبر قدر من تاريخ كيمبروج الحديث (وكان أول مشرف على تحريره) لاثبات هذه المقولة .

لم يك اکتون مخترع « تاريخ الافكار » . ويمكن القول بأن الاصل الحديث لتاريخ الافكار لينحدر من عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، أو من المؤرخين « المتفلسفين » من أمثال فولتير الذين حاولوا الربط بين التقدم وارتقاء « العقل » ، أو انتصار العقل على الخزعبلات . ولكن خلال معظم القرن التاسع عشر ، تأخر الشغف بتاريخ الأفكار وراء الاهتمام بأنواع أخرى من التاريخ ، وبخاصة التاريخ السياسي (٢) . وتعكس هيمنة التاريخ السياسي في القرن التاسع عشر الأهمية المتزايدة في الحقبة التي أعقبت الثورة الفرنسية ، للسياسة والدولة ، وما اقترن بها من ايمان واضح (في بلد هيجل) بالدولة ، كقوة أخلاقية حضارية كبرى . وشاع بعد ذلك وصف التاريخ بأنه سياسة الماضي أو بيوجرافية (سيرة) الدول . وسمى سبيل التاريخ السياسي بأنه « مدرسة صناعة الدول » .

وبزغ الشغف بتاريخ الأفكار على نحو ملحوظ قرابة نهاية القرن التاسع عشر لعدة أسباب : أولا - لأنه استفاد من النزاع بين مؤرخي التاريخ الحضارى ومؤرخي التاريخ السياسى . وكان مؤرخو التاريخ الحضارى يطالبون بنوع أرحب من التاريخ ، أقل تقييدا بالسياسة ، بحيث يتضمن كل جوانب الحضارة ، أى الناحية الفكرية الى جانب الناحيتين المادية والسياسية . وكان بعضهم مثل ياكوب بوركارت قليل الثقة فى سلطان الدولة ، ففى محاضراته عن تاريخ العالم - على سبيل المثال - التى أقيمت قبل الحرب الفرنسية البروسية مباشرة ، وأثناءها ، صور أستاذ تاريخ الحضارة Kultur geschichte الحضارة بأنها (الحصيلة الجامعة لكل ما يحدث متأنيا من ارتقاء للعقل) وبأنها ذات كيان مستقل منشغل فى صراع دائم مع الدولة والكنيسة . واعتقد أن السلطانين (الدولة والكنيسة) كثيرا ما يحتكران الأهداف الأخلاقية ويحاولان قمع النهوض الحر للأفكار . وعلينا أن نلاحظ أن اکتون شارك

(٢) لا يعنى هذا أنه لا وجود لتاريخ للأفكار كتب فى القرن التاسع عشر سابقا لاكتون أو دلتاى . ويكفى هنا أن نذكر الدراسات الهامة ، التى مازالت نافعة ، التى كتبها سير ليسل ستيفن عن الفكر الانجليزى فى القرن الثامن عشر والنفعيون ، وما كتبه لورد مورى عن فلاسفة الموسوعة الفرنسية Philosophes ، وليكى W. E. H. Leaky عن نمو روح العقلانية ، وأدرك كل من ستيفن ومورلى الصلة الوثيقة بين الأفكار التى يعتنقها البشر والسياسة التى يتبعونها . وفعل جون ستيفورات ميل الشيء نفسه .

بوركات في نظريته ، عن ضيق أفق التاريخ السياسى ، والطبيعة المفسدة
للسلطان السياسى .

واستفاد تاريخ الأفكار أيضا من « التمرد » المعاصر ضد المذهب
الوضعى . وفي فرنسا ، أكد الفيلسوف الفرنسى « المثلث » الفرد فوييه
في معرض تحديده لحتمية العلم ، التأثير الحاسم للأفكار على
الطبيعة البشرية ، عندما يتصورها العقل تصورا حرا . وفي ألمانيا ،
حارب فيلسوف آخر هو فيلهلم دلتاي الذى شغل كرسى هيجل في
جامعة برلين سنة ١٨٨٢ لتوطيد استقلال العلوم الحضارية
أو الانسانية ، ورأى دلتاي أن العلوم الانسانية تزودنا بوسيلة
أفضل لادراك الحقائق التاريخية الاجتماعية ، ومعرفة طبيعة البشر ،
بالتبعية ، أكثر من العلوم الطبيعية . وجعل دلتاي الذى يسمى « باب
التاريخ الحديث للأفكار » ، للتاريخ الصدارة بين *Geistwissen-*
schaften (العلوم الفكرية) وجعل العقل البشرى وأفكاره
الفيصل فى مسائل التاريخ . وعكف - أكثر مما فعل أى انسان آخر حتى
ذلك العهد - على توطيد منهج دراسة تاريخ الأفكار ، ووسع من نطاقه
بحيث أصبح يضم الفكر العقلانى - الذى أكدته الفكر الهيجلى - وكذلك
كان نتاج الخيال والارادة الانسانية ، كما يتجسم فى الأدب والفن والدين ،
والفيسفة والعلم ، وطالب كل من اكتون ودلتاي بنوع جديد من
التاريخ يتركز على الأفكار . على أن مهمة الانجليزى اكتون قد انصبت على
الاشادة بفضائل تاريخ الأفكار ، لأنه لم يكتب الا القليل . أما الالماني
دلتاي ، فقد أكد فضائل تاريخ الأفكار عمليا ، فى سلسلة من الدراسات
الباهرة للرؤى التاريخية للعالم .

وفى القرن العشرين ، توطدت مكانة تاريخ الأفكار ، بل وازدادت
شعبية . ويرجع الفضل الى دلتاي على نحو ما فى هذا الاعجاب المتزايد ،
وبخاصة بعد نشر أعماله المجمعة فى عشرينات القرن العشرين . وقام
بدور آخر بغير شك الجو السياسى المشحون فى الثلاثينات والأربعينات .
وفيه تصارعت الأفكار بعنف فاق ما حدث فى أى عهد مضى ، بل وحرك
البشر والجيوش . فهل يستطيع كتابة التاريخ الكبير بعد ذلك بغير اشارة الى
الأفكار والايديولوجيات ؟ . ومع هذا فينسب معظم التقدم اللاحق ،
فى تاريخ الأفكار الى ما حدث من تفتت متواصل فى المعرفة فى الحضارة
الغربية . وبلغ هذا التفتت أبعادا مفرغة ، ومن البداية ، قد مثل تاريخ
الأفكار محاولة لصعد هذا الاتجاه . وقد ازدادت هذه المحاولة وغيا بدورها
الآن . فهى تحاول أن تبحث : هل من المستطاع النظر الى الحضارات
ككيانات كاملة ، وتحاول إيجاد علاقة بين مكوناتها . وكتب واحد من مثليها

الرئيسيين يقول : « ان تاريخ الأفكار لا يصاح موضوعا للعقول الخاضعة للتخصص الضيق . فهي تضع بوابات خلال الأسوار التي أقامها التخصص بين فروع المعرفة » التي ينبغي أن ينصب دورها على زيادة الربط بين أجزائها (٣) ، ولهذه الأسباب بوجه خاص ، استطاع تاريخ الأفكار أن يجتذب بعض أفضل أصحاب العقليات بين المؤرخين والفلاسفة وعلماء الاجتماع في القرن العشرين . فبين المؤرخين ، يوجد ارنست كاسيرر (الذي كان فيلسوفاً خلاقاً أيضاً) وفريدريش ماينكه الذي توسع في عرض نظرية دلتاي ، عندما جعل رؤيا دلتاي تمتد بحيث تشتمل على الفكر السياسي (٤) ، وقام آرثر لوفجوى أستاذ الفلسفة في جامعة جون هوبكنز بجهد فاق الآخرين لادخال تاريخ الأفكار في الولايات المتحدة ، والاعتراف به كعلم . واثري علماء الاجتماع من أمثال كارل مانهايم تاريخ الأفكار عندما انتزعوه من المجردات ، وربطوا بينه وبين التاريخ الاجتماعي . وذكر مانهايم أن سوسيولوجية المعرفة « تحاول فهم الفكر في وضعه المشخص ، في أي موقف تاريخي واجتماعي ، ومنه (٥) ينبثق تدريجياً الفكر الذي يختلف من فكر لآخر » ، ويوجد الآن حلقات دراسية ومراجع علمية وبرامج في تاريخ الأفكار في الكثير من الجامعات ، وبخاصة ، في الولايات المتحدة ، بل ولتاريخ الأفكار مجلته في نيويورك ١٩٤٠ . وقاموس يحمل نفس العنوان . وقيل أن تاريخ الأفكار لا يتمتع بشعبية مماثلة في إنجلترا وأوربا . ولكن هذا لا يصح الا اذا اعتبرنا أن المؤرخين « الدغري » الذي يركزون على التاريخ السياسي والاجتماعي لا يرحبون كثيراً به . وفي الواقع أن الكثير من أفضل التاريخ الفكري في القرن العشرين قد كتبه أوروبيون . ويكفي أن نذكر برنارد جروتشويوزن وفيدريكو شابود ودانييل مورنيه وبول هازارد وهربرت باترفيلد وبازيل ويلي .

وهكذا يكون من الانصاف القول بأن تاريخ الأفكار أو التاريخ الفكري - كما يفضل بعض تسميته - قد اكتسب مكاناً بين « العلوم

The Great Chain of Being — (Arthur O.) Lovejoy. (٣)

(نشر Harvard) كمبريدج ١٩٣٦ - ص ١٦ - ص ٢٢ .

(٤) وبخاصة في كتاب Die Idea der Staatstrason مارفارد (وتناول ارنست كاسيرر الكلام عن الأفكار السياسية في كتابه The Myth of the State (١٩٤٦) . ومن المؤرخين الأمريكيين نذكر جيمس روبنسون وكارل بيكر . فهما من إثنى أوائل من ركزوا الانتباه على أفكار البشر ، وما تقوم به في التاريخ .

Karl Mannheim (٥) في كتاب Ideology and Utopia

١٩٣٦ - ص ٣ .

الحضارية ، • الا أنه مازال محتاجا الى تحديد واضح • فبالرغم من جهود دلتاي وآخرين ، فان موضوع « تاريخ الأفكار » ومنهجه ، وربما الفروض التي تمثل ما يجرى في التاريخ ، وتطوره ، مازالت محاطة بالغموض • فما الذي نعتيه على وجه الدقة بكلمة « الأفكار » ؟ • وهل تخص هذه الأفكار أهل الفكر والرأى وحدهم ؟ • وهل يحاول أنصار هذا النوع من التاريخ القول بأن الأفكار تبعا لأى تعريف لها ، تلعب الدور الرئيسى ، أو على أقل تقدير أحد الأدوار الأساسية ، فى التاريخ ؟ • وإذا كان ذلك ليس كذلك فلماذا إذن يستحق هذا الموضوع الاهتمام ؟ • ان اجابة المؤلف على هذه الأسئلة ستنتقل بوضوح كاف فى الصفحات التالية ، ولكن ربما بدا من المفيد أن تلمس هذه المسائل هنا ، لأنها جديرة بذلك ، ولتجنب أى اساءة فهم محتملة •

ليس من العسير أن نرى كيف يختلف تاريخ الأفكار عن التاريخ السياسى أو الاجتماعى أو تاريخ المؤسسات ، فهو يتركز على أفكار الكافة أو على « العالم الباطنى للفكر » بينما تعنى هذه الأنواع الأخرى بصفة أساسية « بالعالم الخارجى للحياة العملية » ومع هذا فان الأفكار كلمة مطاطة • فهى قد تشير ربما لكل شىء ابتداء من فكر النخبة القليلة ، الى أفكار الكافة • ووفقا لهذا التفسير ، فان تاريخ الأفكار يتبع موضعا ما بين تاريخ الفلسفة والتاريخ الحضارى • هذا يعنى أن مجال تاريخ الأفكار أرحب بدرجة ملحوظة من تاريخ الفلسفة ، وان كان ليس متسعا بالقدر الذى يجعله يضم الحضارة فى مفهومها الشعبى ، أو يعتبرها مركزا له على أقل تقدير • ان تاريخ الأفكار ليس مقصورا على أفكار القلة ، أو الموهوبين موهبة خاصة ، أو أولئك الذين تصادفهم عادة فى تاريخ الفلسفة • وكما طرحها لوفجوى : ان تاريخ الأفكار « مهمتهم اهتماما شديدا بالأفكار التي تحظى بالانتشار على نطاق واسع » (٦) وربما فهم الانتشار هنا بمعنيين : أولا : كانتشار الى خارج أحد نطاقات الفكر ، حتى لو كان فى رحابة نطاق كالفلسفة • ثانيا : كانتشار يتجاوز الأفراد ، من خلال الجماعات الأكبر والحركات الأكبر للبشر •

وبذلك يكون تاريخ الأفكار هو العلم النموذجى للعلاقة بين النطاقات المختلفة • فهو يتتبع الأفكار فى أى « نطاق » يعثر عليها فيه • فمثلا - فكرة مثل التطور العضوى فرغم انها قد بدأت عند البيولوجيين ، الا أنها سرعان ما انتشرت فى شتى أنحاء الأرض على وجه التقريب فى فكر أواخر القرن

التاسع عشر ، وأثرت بعمق في العلماء والفلاسفة ، وكذلك في اللاهوتيين والمؤرخين ، بل وفي الكتاب والفنانين . وغنى عن القول أن تاريخ الأفكار مختلفا عن تاريخ الفلسفة ، يحاول أن يتجاوز الفكر الشخصي ، ويدخل في الفكر العام ، ويتجاوز الفكر المفرد والفكر المتأثر بالأمزجة الشخصية ، يصبح مكررا مشتركا ، يمثل الحالات الجماعية للعقل . فهو يهتم بالمفكرين الخلاقين ، وكذلك بمروجي هذه الأفكار Popularizers بين أفراد الشعب الذين يتماثلون مع فولتير أو ليسلى ستيفن ، أى أولئك الذين يعنون بنشر المعرفة بين الجمهور العريض . غير أن هذا المدى الواسع لا يمتد بدرجة مماثلة لمحاولات التاريخ الحضارى الذى يقتحم العالم الفولكلورى والعادات والأساطير ، أو عالم أفكار الكتل البشرية ، كما يمكن القول ، وأنا لا أعنى بذلك أن تاريخ الأفكار يتجاهل تماما — أو يستطيع أن يتجاهل — الحضارة الشعبية . ومع هذا فإن مجال اهتمامه الأساسى ينصب على أفكار الحضارة بمعناها الأسمى ، وليس بمعناها الأدنى . ويمكن أن تتمثل هذه الأفكار فى الفنون وكذلك فى العلوم والتصوير والفلسفة وأساليب البستنة والفزياء أساسا ، وفى مستويات مختلفة من التقنية .

والى جانب ذلك — فاود أن أضيف أن تاريخ الأفكار لا يتركز — كما فعل رينيه ديكارت — على الأفكار الواضحة المتميزة ، أى الفكر العقلانى « المنهجى » أو على الأفكار المكتسبة بوعى . وفى الحق أنه من الحىوى أن يفهم أن تاريخ الفكر مختلف عن تاريخ الفلسفة ، ومن بين أهم أهدافه ، الكشف عن فئة معينة من الأفكار التى قد تكون وراء كل الفكر الصورى أو تعدل شرطا له . أن هذه الأفكار هى الافتراضات السابقة والتصورات السابقة ، اللتين قد تعدان (٧) من النواحي التى يمتصها الناس على نحو مشابه لامتصاص النبات بقوة الارتشاح الغشائى من بيناتهم العقلية التى غالبا ما لا يكونون على دراية كاملة بها ، أو نادرا ما يذكرونها لأنهم يسلمون بها تسليما . ولقد أحسن الأستاذ كورنفورد عندما وصف هذا الفكر الممثل للبنية الأساسية للفكر بأنه الفلسفة غير المدونة ، وذكر كأمثلة له افتراضات الإغريق القدامى التى لم تدون كتابة فى الأغلب ، أو يعبر عنها ، كالقول بأن العالم قابل للفهم ومعقول ، والعقل الإنسانى قادر على استنباط نسق كامل من الحقائق (٧) . . . وهكذا ، فإن تاريخ الفكر رغم أنه يدور بالضرورة داخل نطاق الفكر العقلانى ، إلا أنه رغم ذلك يتناول أفكارا قد يكون من الأنسب أن نسميها « إيمانات » أو معتقدات . وعلى رأى أورتيجا

(٧) النظر The Unwritten Philosophy and — F.M. Cornford.

Other Essays كمبردج ١٩٥٠

أي جاسيه ، ثمة أفكار « لا تزيد عن مجرد فكرة وأفكار لا ننظر إليها كفكرة
فحسب ، ولكننا نؤمن بها (٨) » .

والنوع الأخير لا يشغل « الجوانب الآلية في حياتنا الذهنية فحسب » ،
ولكنه يشغل شخصيتنا برمتها ، لأنه يعد مفتاح أعمق أعماق فكر شعب
أو عصر . ولا مناص من القول بأن أهل الرأي يقومون بدور رئيسي في
تاريخ الأفكار ، وبناء على هذه الحقيقة ، فإن كثيرين - وأنا بينهم - يحبذون
وصف هذا النوع من التاريخ بالتاريخ الفكري أو الثقافي
Intellectual History (٩) ، غير أن هذا الدور ينبغي أن يفهم فهما صحيحا ،
فهو يتضمن تحديد العلاقة بين المفكر وباقي المجتمع . فمن ناحية ، فإن
المفكرين يمثلون طبقة مميزة ، أو نوعا من طبقة الا الطبقة المبتعدة نسبيا عن
صراعات الحياة العادية في الأسواق والساحات والأندية ، لأنها تقوم بمعظم
ما يحتاجه المجتمع من فكر نقدي أصيل خلاق . ومن ناحية أخرى ، فإن هذه
« الطبقة الفلسفية » كما سماها صمويل تيلور كولريديج لاتنعزل اطلاقا ، بحيث
لا تتفاعل مع الطبقات الأخرى أو تشارك في الاهتمامات المشتركة لعصرها ،
فاذا نظرنا إليها على هذا الضوء ، فإن هذه الطبقة الثقافية أو الفكرية
ستشبه مرآة أكثر من شبهها « بفراغ » أو برج عاجي . إنها المرآة التي
تعكس حياة تجربة جماعات أكبر ، بل وأحيانا تجارب مجتمع بأسره ،
وليس هناك فكرة مهما بلغ قدرها من الغموض والتعظيم بحيث لا تقوم بهذا
النوع من التأمل بقدر ما (٨) ، فمثلا الفكرة الوجودية ، وهي فكرة
مجردة مبنية على الواقعة القائلة بأن « الوجود يسبق الماهية » . هذه
الفكرة قد استقطرت في جملة واحدة : انبهار مجتمع بأسره بالتقاليد
وبكل « المطلقات » أو « الماهيات » التقليدية . ومع هذا فإن تشبيه المرآة

Ideas y Greencias — Ortega Y Gasset

(٨)

وترجم للانجليزية تحت عنوان التاريخ كنسق ضمن كتاب History as a System

الذي أشرف على إخراجه Kligansky (هاربر ورو) ١٩٦٣ ص ٢٨٤

(٩) مصطلحا « تاريخ الأفكار » و « التاريخ الفكري » ليسا مرعيين ارضا كاملا .
ويعيب مصطلح « تاريخ الأفكار » أن كل انسان لديه أفكار حتى أبعد الناس من صفة
التفكير . ومن ناحية أخرى ، فإن « التاريخ الفكري » ، رغم أنه أدق نوعا ، إلا أنه قد
يعطى الانطباع المضاد ، أي بأنه مقصور على فكر نخبة قليلة ، كما هو الحال في تاريخ
الفلسفة . ولعل المصطلح الألماني - Geistestgeschichte يناسب تقريبا هذا النوع من
التاريخ الفكري الذي لا يفهم الا الخاصة (esoteric) . وكما يستدل من ملاحظاتي
في هذا الكتاب وغيره ، فإني أتصور « التاريخ الفكري » أو « تاريخ الأفكار » على نحو
أوجب ، أي أنهما يضمان أفكار مروجى الفكر Popularizers بالانضافة الى أفكار
المفكرين الخلاقين .

لا يعدد دقيقا كلية . لأن المفكر أو المثقف لا يعكس اطلاقا الأفكار المدارجة ، لأن المفكر يتناول هذه الأفكار كخامة لا تزيد عادة عن تلمسات ومفاهيم ركيكة ، ثم يكسبها مظهرا بليغا ، ويقيم لها بناء ، ويعطيها معنى أكثر عمومية . وعلى هذا النحو ، يتمكن المثقف اعتمادا على المقال والتمثيلية والقصيدة واللوحة أن يشحذ دراية الآخرين بما خبروه ، وما يحاولون قوله . ويعكس المفكر أفكار الاناس الآخرين ، كما أنه يزيد لها صقلا ووضوحا . ومن هنا فان تاريخ الأفكار يتركز بقدر كبير على المثقفين ، لانهم اقدر على الافصاح عن الأفكار والمعتقدات التي تدور في المجتمع على نطاق واسع .

ما هو الدور الذي تقوم به الأفكار في التاريخ ؟ . لقد اتهم مؤرخو الأفكار - وهو اتهام صحيح الى حد ما - بانهم يعتمدون على افتراض سابق يقول : « بأن العقل أو الروح هو القوى القصوى وراء كل تقدم في التاريخ » (١٠) ، ولكن اذا احسنا الفهم سنرى أن تاريخ الأفكار يقوم بدور الوساطة بين التفسيرين « المثالي » و « الآلي » للتاريخ . ويعتقد اتباع « المثالية » أن الفكرة ليست مجرد مستنسخ من أشياء موجودة خارج العقل . انها تمثل قوة لها فاعليتها تنبع من العقل ، وتحاول أن تعرض نفسها في العالم المادي .

ولقد سمي الفيلسوف « فوييه » الأفكار « بالأفكار المفروضة » *idées forces* وطرح من قبيل المثال ، فكرة الحرية التي يرى أنها هي التي تلد الرغبة ، التي تقوم بدورها باستحداث الفعل الفردي والجماعي (١١) . وقال هاينريش هاينه : « أن الفكر يسعى لكي يتحول الى فعل ، كما تسعى الكلمة ، لكي تصبح لحما . ومن المدهش أن نرى أن الانسان يتشابه مع الله في التوراة . فهو لا يحتاج لأكثر من التعبير عن فكره ، وعلى الفور يظهر العالم للوجود » (١٢) .

ورأى هاينه فكر روسو متجسما في الثورة الفرنسية ، مثلما رأى فوييه فكرة الحرية ، وهي تفرض نفسها على المجتمع الحديث . أما أنصار المذهب الآلي الذين هبطوا من السماء الى الأرض ، على حدة قول كارل

The History of Ideas — Hajo Holborn

(١٠)

(فبراير ١٩٦٨) ص ٦٩١

American Historical Review

(١١) توسع « فوييه » Fouillée في شرح هذه الفكرة ، ولها دور محوري في

للسلطة في سلسلة من الكتب بدءا بكتاب La liberté et le déterminisme وهي كتاب

(١٩٠٧) La Mroale des idées forces

(١٢) هاينريش هاينه (الدين والفلسفة في ألمانيا) ترجمه الى الانجليزية

John Snodgrass بوسطن ١٩٥٦ ص ١٠٦ .

ماركس ، فقد حطوا من مكانة الأفكار كمقومات أساسية للتاريخ ، وبذلك غدت الأفكار بنية عليا ، أو « انعكاسات أيديولوجية » لوقائع سيكلوجية أعمق . قال فرويد : « من الحق أن التفكير لا يزيد عن عوض عن رغبات الهلوسة . . . انه لا يزيد عن رغبة صادرة من « اللا شعور » ، وقادرة على حض جهازنا التنفسي على الفعل » (١٣) . وبالمثل يتصور عالم الاجتماع المعرفة كأيديولوجية ، أى تتحكم فيها أسباب اجتماعية مثل الأنظمة الاقتصادية والمصالح الطبقية وما أشبه .

وليس تاريخ الأفكار بحاجة - أو ينبغي أن لا يكون بحاجة - الى اتباع هذين الحدين المتطرفين . فهو لا يتكرر بأى حال ان هناك قوى أخرى كالمؤثرات التى لا تحس ولا تعقل مثل الكوارث الطبيعية أو التغيرات السكانية ، تقوم بدور ما فى التاريخ ، أو أن التفكير ذاته يخضع لمؤثرات بيئية ، ولكنه يؤكد أن الأفكار كذلك تحرك التاريخ ، أى لا يمكن أن نرد التاريخ الى علل آلية ، وأن الناس نادرا ما يقدمون على شيء حاسم الا بتأثير أفكار عامة تعبر عن قيم ويوتوبيات (١٤) ، وأنت اذا انتزعت من التاريخ هذه التطلعات التى اتخذت شكل الصيغة الفكرية ، فما الذى يبقى بعد ذلك ؟ ربما قلنا الله ، أو مادة تتحرك ، ولكن من الصعب القول أن الكائنات الانسانية تبقى أيضا . الى هذا الحد ، يعد أنصار المثالية محقين بكل تأكيد ، كما أن لورد أكتون وفوييه قد أصابا أيضا . فبكل بساطة ، يتعدو تخيل التاريخ بغير فكرة الحرية والمساواة التى دفعت كل أنواع الشعوب منذ الثورة الفرنسية - من ليبراليين ويوتوبيين واشتراكيين ، ومن السود ومن البيض - الى القيام بكل أنواع الفعل . وبغير أن نشير الى أفكار فيليب الثانى ، وإلى مشروع قيمه المستمد من الحركة المناهضة للإصلاح الدينى (البروتستانتية) هل يستطيع أحد تفسير الكثير من الأحداث الكبرى فى القرن السادس عشر ، وحتى تدهور إسبانيا ذاتها ؟ لقد غالى هاينه عندما قال « أن الأفكار تسبق الأفعال مثلما يسبق البرق الرعد » . ومع هذا فمن الجلى أن الأفكار تحرك الجيوش والرجال ، وتؤثر أحيانا تأثيرا عميقا فى الهيئات والقوانين والممارسات الادارية وتنظيمات الملكية .

Basic writings تفسير الاحلام فى

Sigmund Freud (١٢)

١٩٢٨ - ص ٥١٠

Modern Library — A. A. Brill من جمع

(١٤) بطبيعة الحال ، لا تدفع الأفكار الناس الى العمل الا اذا أحدثت ايمانا حيا ، وليس مجرد ايمان خامل ، أى نصف ايمان ، كما يحدث غالبا . وذكر أورتيجا هذا الاختلاف فى مقال له بعنوان Ideas y Greencias (١٩٢٤) مثلما فعل جون ستيوارت ميل فى الفصل الثانى من كتاب On Liberty

والتنبيه الى دور الأفكار فى التاريخ ، والعلل « الروحية والأخلاقية »
 أمر هام بلا مرأى . وكما قال فريدريش ماينكه : ان تاريخ الأفكار يستحق
 الدراسة لذاته ، بغض النظر عن مدى اعتماده على « العلل » ، ويعنى
 بذلك ان تاريخ الأفكار يتضمن البحث عن القيم (الخير والحقيقى والجميل) ،
 مثلما يتضمن « العلل » . فهو يعطينا المضمون والحكمة وعلازمات الارشاد
 التى ترشدنا فى الحياة . هكذا كتب ماينكه « وهذه الحاجة الى جانب
 الارادة البحتة للمعرفة العلية ووراءها ، وهى التى ساقى الناس
 الى التاريخ فى كل عصر ، وفى العصر الحديث بوجه خاص » (١٥) .
 فما الذى يجعل تاريخ الفكر متعلقا بحياتنا ، مثلما يتساءل الشباب منذ أمد
 غير بعيد عن كل معرفة أكاديمية . فوق كل شئ ، وكما أحب أن أبين
 ان له دورا محوريا فى بحث الانسان عن اجابات « للأسئلة الدائمة » ،
 أى الأسئلة المتعلقة بطبيعته ، ومصيره . لقد كشف الماضى ببراعة ،
 وربما بطريقة متطرفة عن اجابات لهذه الأسئلة مختلفة عن اجابتنا ،
 ومازلنا نراها بالضرورة ذات أهمية حيوية . ورغم تفوقنا فى المعرفة فى
 جملة مجالات ، فإننا لا نرى أنفسنا والعالم الا من منظورنا فحسب .
 وهذا المنظور لابد أن يكون خاصا وجزئيا ومحدودا نوعا . ومن ثم فإننا
 بحاجة الى دراسة كيفية ادراك الآخرين ، وتفكيرهم ، انهم أولئك الذين
 عاشوا فى أزمنة وأمكنة مختلفة . وربما كان عند هؤلاء المفكرين الأوائل
 أشياء قيمة للغاية يطلعوننا عليها ، وبخاصة فى المجالات التى نهضوا
 فيها بحساسيات ومهارات خاصة ، لأن عالمهم كان له نسيج فريد ، ويطلعنا
 تاريخ الأفكار ، على استبصاراتهم واجاباتهم .

وهكذا يبين فى نهاية المطاف أن تاريخ الأفكار موضوع يدعو الى
 النظر . قد يقال أنه يحتل الحد الفاصل بين التاريخ والفلسفة ، ويشترك
 فى غاية الاثنين . فهو يزودنا « بقيم » من الماضى لكى يفحصها الحاضر ،
 كما أنه يلقي ضوءا على « العلل » التاريخية ، وفى الحق أن العاملين (القيم
 والعلل) يكمل كل منهما الآخر - كما نستطيع القول . . فالقيم تساعد
 على التعرف على الأفكار والمثل التى استهوت الأجيال الماضية ، أما العلل
 فتميز كيف اكتسب الناس هذه القيم ، وكيف أثرت فى حضارتهم ،
 ويهتم تاريخ الأفكار بكل من الأصل التاريخي وصحة الأفكار .

الأسئلة الدائمة

يتكثف تأريخ الفكر بالضرورة في اجابات على أسئلة دائمة . ولكن ما هي على وجه الدقة هذه الأسئلة الدائمة ؟ فمن المهم أن نلتزم الدقة ، لأن هذا الأسئلة هي التي ستزودنا بأساس البناء ، كما أن الاجابات المختلفة عليها ستزودنا بالجانب الأكبر من محتوى هذا الكتاب . وبوجه عام انها تعنى الأسئلة التي أثارها الانسان بلا انقطاع خلال كل الأجيال والعصور . ويجب أن نفرق بينها وبين الأسئلة المؤقتة أو العابرة فحسب التي ينقضى عهدها ثم تنزوي في زوايا النسيان . اما لأنه قد « تم حلها » ، أو لأنها لم تعد ذات بال . ويصور الاختلاف بين هذين النوعين من الأسئلة ، أى المؤقتة واللامؤقتة المناقشات التي دارت حول الكوبرنيقية ، وحول الحق المقدس للملوك . ولم يعد النظام الكوبرنيقى للكون ، الذي أثار خلافا حادا ابان حياة جاليليو ، مشكلة حيوية بعد أن اهتدى نيوتن الى حلوله لعلاقاته الآلية ، ومع هذا فقد ظل السؤال حول الطبيعة مستمرا . وبالمثل فان السؤال حول الحق المقدس ، والذي أعيد اثارته كمشكلة خلال حركة الإصلاح الدينى (البروتستانتية) ، فانه فقد قدرته على افقاد الناس رشددهم ، وبدأ يبدو في الحق مثيرا للسخرية الى حد ما في القرن الثامن عشر . ورغم كل هذا فقد استمر السؤال حول أفضل الوسائل لتنظيم المجتمع ، ومازال هذا السؤال باقيا . وبذلك تكون الأسئلة الدائمة هي أعمق التساؤلات التي يستطيع المرء ان يسألها حول نفسه وحول كونه ، وهي دائمة ، لأن الانسان لا يتوقف عن سؤالها . فلها دور أساسى في تحديد علاقاته الكونية ، وهل يستطيع الانسان أن يتوقف عن البحث عن الله والطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ ؟

هذه المجالات الخمسة لاهتمامات الفكر وثيقة الارتباط كل منها بالآخر . وبمعنى ما ، فبينها تماثل بحيث يتعذر أن نتحدث عن واحدة منها دون أن يخطر ببالنا باقى هذه الأسئلة . ومن أجل التعريف المباشر ، قد يبدو الأفضل أن نتناول كل منها على حدة . وإننى لا أنوى الاكتفاء بتعريفها ولكنى سأذكر مقدما بعض الاجابات الأساسية التى سنصادفها تفصيلا فى سياق الكتاب . وبطبيعة الحال ، لقد اختلفت الاجابات اختلافا كبيرا فى تاريخ أوروبا ، بينما ظلت الأسئلة رغم اختلاف وسائل طرحها وتقييمها ، كما هى .

١ - السؤال حول « الله » : وقد خصص له تقليديا مكان الصدارة . ويخصر معتقدات الانسان الدينية حول هل الله موجود ؟ وكيف نعرف أنه موجود ؟ . ولو كان موجودا فما هى صفاته ؟ وبوجه خاص ، كيف يرتبط بالانسان ؟ . كانت هذه هى الطريقة التقليدية لطرح السؤال ابتداء من القديس توما الاكوينى حتى امانويل كانط . غير أن هذا التساؤل ربما أمكن - أو ينبغى - أن يطرح بطريقة أوسع . فأساسا انه يمس أول الأشياء وآخرها . فهو يتساءل حول هل تستطيع المقولات الطبيعية (*) وحدها تفسير العالم والانسان ، وهل يوجد بعد علوى مجاوز أو « خارجى » للحياة الانسانية ، وهل يحيا الانسان فى كون لا معنى له . (باستثناء المعنى الذى يستطيع أن يفرضه عليه بنفسه) أو وفوق ذلك ، هل يرى الكون الانسان على نحو ما ، وهل يتحكم فى مصيره ويقرره .

وتاريخ فكرة الله منذ عهد الاصلاح الدينى قد تعرض لهزات - كانها الزلزال الذى يسجل مقياسه المولد مرة ، والموت مرة أخرى ، كما حدث من اثر هزة هائلة . ولقد وجه اهتمام الى هذا الزلزال حتى جئنا الى نسيان قدرة أوربا على استيلاد آلهة جديدة ، أو ربما كان الأفضل القول ، على قدرتها على اصفاء خصائص جديدة لله ، أو استحداث تواليف جديدة من الخصائص القديمة ، عندما تدعو الحاجة الى ذلك ، ومن بين هذه الآلهة الجديدة الاله الغائب absentee فى القرن الثامن عشر . وهو من ابتكار التالبيين الطبيعيين . deists ، وآلهة التطور الكامن فى القرن التاسع

(*) naturalism ترجم عادة فى الكتب الفلسفية الى المذهب الطبيعى أو الطبيعية . وكلاهما لا يمد ترجمة صحيحة للكلمة الاجنبية ، ولربما يدب هدم الصلاحية أوضح اذا ترجمنا naturalist الى « طبيعى » ، فتصوروه وصفت أديب مثل اميل زولا بأنه طبيعى ، أو وصفت أديب آخر مثل جان جاك روسو بأنه لا طبيعى . ولا شك أن استعمال النسبة المصطلمة سيجعل للشككة فيستكون لدينا طبيعانية وطبيعانى .

عشر . وكلاهما مختلف عن الآلة المتعالى الجبار التقليدى . ولعل أكبر هزة مقلقة ومزعجة سجلها جهاز رصد الزلازل كانت القول « بموت الآله » فى السنين الحديثة . وتعنى هذه الحادثة والتي تنبأ بها نيتشه لا موت اله واحد (فى عقول الانسان) - ولعل ما كان مقصودا هو ضرورة مسطرة الآله للعصر - ولكنه يعنى موت معبد الآلهة (بانثيون) كاملا . انه يدل على نزعة فى الفكر الأوربي قويت ابتداء من القرن السابع عشر ، ولكن سرعتها ازدادت عندما اقتربنا من الحاضر ، واتجهنا الى الشك واللامبالاة . وكانت الحصيصة النهائية لهذه النزعة - وما زلنا نشاهد آثارها - هى ظهور أكثر المجتمعات افراطا فى اتجاهها الى العلمانية ، رأتها حضارة العالم الغربى .

٢ - الطبيعة : وهى مصطلح مركب ويحتاج الى عناية خاصة فى تعريفه . وكما فهمت فى القرون الوسطى ، كان للطبيعة معنى شامل . فهى تعنى نظام الخليقة بأسره ، وتقسم الى ثلاثة أجزاء - كونيات الكواكب والنجوم - والأرض وما عليها من مخاوقات - والدولة . ولكننا نراها فى هذا الكتاب لا تشير الى طبيعة كائنات البشرية . وبمعنى أكثر تحديدا ، انها تدل على العالم المحيط بالانسان والنباتات وكذلك الجمادات (١) . ولا يعنى استبعاد الانسان والطبيعة البشرية من التعريف أى اتجاه الى الثنائية ، لأن العلاقة بين الانسان والطبيعة قد ظلت دائما تمثل جزءا هاما فى السؤال الخاص بالطبيعة . وعلى هذا يخلص هذا السؤال الى الآتى : « مم تتألف الطبيعة الفزيائية ، وما هى المبادئ التى تحركها ؟ وثمة وفرة من الامكانات . فقد ينظر الى الطبيعة مثلا على أنها غاية مصممة لغاية اما أن تكون آلية و تطورية . وتتضمن الاتجاهات الثلاثة أنواعا ثلاثة من العلية ، أذا اتبعنا مقولات كولنجوود (٢) فان الطبيعة قد تفسر اما بالرجوع الى العقل (والواقع أنها كثيرا ما فسرت هكذا) أو الى المادة أو الحياة ، وتفهم المادة على أنحاء مختلفة فى المذاهب المختلفة أو قد يعتقد أنها تعنى السقوط أو التدهور ، أو بدلا من ذلك ، كشيء تضفى عليه بمعنى ما القداسة . وتكشف هذه التصورات فى كل حالة عن

(١) بالطبع ان لها معانى أخرى . والواقع ، ونستطيع أن نقول ذلك ، ونحن مطمئنون ، أنه لا وجود لكلمة فى عالم المعانى قد اكتسبت قدرا كبيرا من المعانى مفسا حدث لكلمة طبيعة ، ولم تنبع أى كلمة بقداسة مائلة للقداسة التى تتمتع بها . فكثيرا ما تستعمل كمرادف لكلمة مقياس أو مقياس الخلق سواء فى السياسة أو الاخلاق أو المعنى أو للدلالة على العلية والعمومية ، مقابل الخصائص الجزئية والمحلية (مثل القول بالقوانين الطبيعية فى مقابل القوانين الوضعية) .

(٢) انظر Idea of Nature — R. G. Collingwood أكسفورد ١٩٦٠ .

معنى مجازى مقابل ، كما هو الحال فى الافتراض الآلى الذى يقال فيه أن الطبيعة تشبه الآله ، وأهم من ذلك فإن هذه التصورات تثير اتجاهات متباينة واستجابات شعورية تتراوح بين التوقير والخطورة ، وبين الحب والكراهية والخوف .

والى حد كبير ، وكنتيجة لنمو العلم ، تغيرت صورة الطبيعة تغيرا كليا ثلاث مرات على الأقل منذ عهد جاليليو . فأولا - أفسحت النظرة الارسطية المسيحية (الغائية والرمزية) الطريق - وان حدث هذا بعناء - وحل محلها تصور الآلة النيوتينية . ثم دخل على هذا التصور الأخير عنصر الزمن ، عندما ظهرت فكرة التطور ، ثم تعدلت مرة أخرى بعد الثورة العلمية فى القرن العشرين ، وبخاصة بتأثير فزياء الكم والنسبية . ومال الاتجاه الأساسى الى الصورة المتزايدة النزوع الى الرياضيات والتجريد ، والتي ازدادت ابتعادا عن تجربة الحياة اليومية العادية ، بحيث لم يعد يفهمها أحد فى أغلب الظن خلاف العلماء المدربين والكومبيوتر . وكما هو متوقع ، كانت ردود الفعل نحو هذا الاتجاه متناقضة وغامضة . فالبعض - ولم يكونوا بأى حال (١٤) من العلماء فحسب - قد شعروا بالابتهاج ، واعتبروا ذلك انتصارا انسانيا كبيرا لأنه وضع الانسان فى موضع المتحكم ، وأعلن انتصاره على الطبيعة ، مستخدما الطبيعة « للتفريغ عن أحوال الانسان » ، بعد أن ينتزع منها أعماق أسرار الحياة . واتجه آخرون الى الاحتجاج من حين لآخر على تفريغ الطبيعة من مغزاها الانسانى بالاعتماد على العلم الآلى ، كما حدث مثلا فى الحركة الرومانتكية ، واحتجوا أيضا على الامبريالية العلمية كما حدث فى « التمرد على الوضعية » الذى بدأ فى أواخر القرن التاسع عشر . وهناك آخرون قبلوا الصورة الحديثة ، ولكنهم تمردوا عليها ، وشعروا أنها دفعتهم الى الشعور بالغربة عن الطبيعة وعن الله أيضا .

٣ - فيما هو الانسان اذن ؟ كتب توماس هنرى هكسلى - وهو فى قمة الحماسة للداروينية ، فوصف هذا السؤال بأنه « سؤال الأسئلة » ، وأنه يجدد مظهره باستمرار ، ولا يكف « كل انسان ولد فى العالم » عن الاهتمام به اهتماما لا يتناقص أبدا . غير أن هذا السؤال هو سؤال أكبر من السؤال الخاص بالطبيعة البشرية وحدها ، على أقل تقدير كما فهمها الفيلسوف دافيد هيوم الذى قال مشيرا الى ملكات المعرفة عند الانسان « واضح أن كل العلوم لها علاقة كبرت أو صغرت بالطبيعة البشرية » (٣)

A Treatise of Human Nature - David Hume.

(٣)

(١٧٣٩ - ١٧٤٠) (مقدمة) .

وغنى عن القول أن السؤال يتضمن - إذا زدنا مفهومه اتساعا - ليس الطبيعة البشرية وحدها ، وإنما يدل على وضع الانسان ، أى ليس ما وصلت اليه الطبيعة البشرية فقط (وهذه مشكلة هامة بكل تأكيد) ، بل مدى حرية الانسان (حرية الإرادة والميول الأخلاقية) ، وفى نهاية المطاف قدرة الانسان على تشكيل مصيره ، ويستطاع تقسيم « سؤال الأسئلة » الى عدة أسئلة ثانوية على الوجه الآتى : هل الانسان كيان قائم بذاته Sui generis ، أم أنه يفهم فهما أفضل اذا جعلناه مستوعبا فى الطبيعة وقوانين الطبيعة ، مثلما نفعل فى حالات الحيوانات الأدنى ؟ ، وبطبيعة الحال ، بشت الداروينية حياة جديدة فى هذه المعضلة القديمة . فعند تقرير ماهية الانسان فى أى لحظة معينة سنواجه سؤالا : ما هو الأهم : الطبيعة أو التغذية ؟ ، بمعنى هل للانسان طبيعة ثابتة ، أم هو قابل للتشكل مثل الشمع الناعم أو الطين ، الذى يتأثر ، أو ربما يخضع خضوعا كاملا لبيئته ؟ . فاذا افترضنا وجود نوع من خامة الطبيعة البشرية ، ما هى خاصيتها الأساسية ؟ هل هى العقل أم اللا عقل ، الروح والإرادة والحب والعدوان والخطيئة والجنس ورغبة الموت - أم الحرية - كما اعتقد فيلسوف عصر النهضة بيكو ديلا ميراندولا ؟ ولو كانت الإجابة هى الحرية ، هل تكون حرية الآلهة ، أى القدرة على فعل ما تشاء . فهل يتوقع أن يصبح الانسان يوما ما سيديا لروحه ، وسيهدا على كل من الطبيعة والتاريخ ؟ .

وتراوحت اجابة الانسان خلال خمسمائة سنة بين التفاؤل والتشاؤم . وعلى الجملة كانت النظرة المسيحية متشائمة فيما يتعلق بالطبيعة البشرية ، وإن كانت متكاملة هى ومكانة الانسان فى الكون . فلبقى جعلته (ننوس عين) الخليفة . وبعد عصر النهضة ، أفسحت هذه النظرة المسيحية - التى لم تعجب تماما - شيئا فشيئا المجال أمام (١٥) انثروبولوجية جديدة فسرت الانسان بالرجوع الى المعرفة البشرية والعلم والحضارة أو التاريخ ، بدلا من الرجوع الى الدين أو الميتافيزيقا . والنتائج غامضة تثير الريبة . ومع هذا فافئنا نلمح اتجاهين أساسيين : الأول - انحدر من العقلانية اليونانية ، وإن كان الى حد كبير نتاجا عابرا للعلم الحديث . وهو شديد الترجسية ، لأنه يعلى من قدر عقل الانسان ، ويدفعه الى الفخر بقوته ، التى ازدادت زيادة كبيرة بفضل الآلات والمعدات التى خلقها الانسان بنفسه . وربما بلغت هذه النظرة « الحديثة » التى مسح اليها فرنسيس بيكون وديكارت ، قمته فى القرن التاسع عشر ، وتعداها تحديا خطيرا آخر أبصر الجانب القاتم من الطبيعة البشرية ويمثل قاع الانسان الحديث ولا عقلانيته وخواء وشعوره بالغرابة . وتدفق فى أدب القرن العشرين كل نتاج انهيار الانسان الحديث بأعماله - فيما يدعى

بالنظرة الواقعية . ووجه أيضا زجموند فرويد لطمات عنيفة الى « نرجسية الانسان » . فلا عجب اذا قال ماكس شيلر ان الانسان قد أصبح « اشكاليا » لنفسه ، مثلما لم يحدث في التاريخ . وتقف هاتان الاجابتان عن السؤال الخاص بالانسان : الأبولوني والديونيسى - كما نسميهما - جنبا الى جنب ، دون توفيق بينهما ، ولعلهما لا يقبلان التوافق .

٤ - وبينما يتركز سؤال الانسان على الفرد ، فان السؤال الخاص بالمجتمع يتركز حول جماعات البشر . ان هذا السؤال أكبر من أى سؤال عن صور الحكومة . فهو يتساءل فى المقام الأول كيف نتصور المجتمع أو الدولة : هل نعتبر المجتمع ساكنا أم ديناميا ؟ هل نراه لا يتغير أساسا لأنه خاضع لحاضره أو لاتباعه مثلا أو شكلا ما من صنع الله أو التقاليد أو القانون الطبيعى أو العقل ، أم نراه متغيرا - وفى الحق يتغير بالضرورة فى كل آن ليوافقه ظروفا جديدة - هل هو أقرب الى الآلة أم الى الكيان العضوى (٤) ، والآلة تصنع ، بينما الكائن العضوى قد نما حتى أصبح كما هو . والآلة نستطيع فكها فى أى وقت أو تغييرها تغييرا جذريا ، لأنها من صنع هندسة عقلانية ، أما المجتمع العضوى فيحترم التقاليد ، ويسلم بوجود تفاوت أساسى بين البشر (على غرار تفرقتنا بين الأجزاء العضوية الهامة وغير الهامة فى الجسم) ، ويشدد على الحياة الجماعية ، والواجبات التى يدين بها الأفراد لحياة الكل ، فأيهما أكثر حقيقة المجتمع أم الفرد ؟ وكيف نتصور الحرية ؟ هل نتصور كشيء منحه المجتمع للفرد ، أم نتصور كشيء من « حقه » ويمنحه هذا الحق قدرا حقيقيا من الخصوصية ؟

وكادت أوربا تحطم نفسها فى الخلاف حول هذه الأسئلة . ومن خلال غبار الصراع نستطيع أن نفرق بين جملة اتجاهات عامة . فمثلا أهلت فكرة الديوية أو العلمانية منذ وقت مبكر ، مثلما حدث فى حالة فكرة الآلة ، وحلت تدريجيا محل « فكرة المجتمع المسيحى » ، واتخذت فكرة الآلة صورتين رئيسيتين : الأولى - التى قدمها العقلانيون كانت ترمى الى الاستعاضة عن طراز الدولة القديمة بنظام جديد أكثر كمالا يعتمد على « الفزياء الاجتماعية » بدلا من الماثورات الدينية . والثانية - تنحدر من المذهب التجريبي للوك ، وتؤكد المذهب النفعى والتجريب البراجماتى . وقد تتخذ كل صورة من الصورتين مظهرا ليبراليا

(٤) تبعا لما قاله جون ستيوارت ميل (مقدمة كتاب Representative Government) . ثمة وسيلتان لتصور المجتمع ومؤسساته السياسية . نظر تصور Ferdinand Tonnies (Gesellschaft Gemeinschaft ، ويمعادلان على وجه التقريب النظريتين « العضوية » و « الآلية ») .

أو تسلطيا ، فرديا أو جماعيا . وأدرك القرن التاسع عشر علامة تقسيم المياه للبرالية الطبقة المتوسطة ، وتركيزها على الحرية السالبة للفرد . وكما تحدث ليبرالية القرن التاسع عشر النظم المطلقة الأقدم ، كذلك تحدثها بدورها جملة أنظمة : القومية والاشتراكية ، بل وليبرالية جديدة تطالب بالحرية الموجبة ، أو بخضوع الفرد لنفس جماعية « عليا » . وفى عهد التصنيع السريع ، وازدياد السكان ، يصبح مطلب الإصلاح الاجتماعى الجذرى - للفرقة بينه وبين التغير السياسى فحسب - مطلباً ملحا .

٥ - وآخر سؤال يخص التاريخ : فأولا - فيما يتعلق بالاتجاهات الى الماضى : ما هى دلالة الماضى ؟ وهل يتعين على الحاضر أن يركز فى فحصه على (الأجزاء ذات الدلالة أو المعزى فى هذا الماضى) وكأنه ينظر الى معلم كبير ، أم أن عليه أن يتحرر منه ، بحثا عن الهوية والحقيقة ؟ على أن سؤال التاريخ يحاول أيضا الاطلاع على المستقبل مثلما يحاول الاطلاع على الماضى والحاضر . وهذا يعنى أنه يحاول الاحاطة بالتيار التاريخى برمته ، ويحاول أن يهتدى الى فهمه ، وهل له أى « معنى » : هل يتحرك التاريخ تجاه أى اتجاه منظور ، أم أنه يتحرك حركة دائرية ، كما اعتقد القدماء ، أو ربما فى شكل حلزوني ، أو فى خط مستقيم . هل يظهر فيه اذن نوع ما من التصميم ، وهل يخضع لقانون ، وهل يتحرك تجاه هدف ؟ وما هى محركاته الأساسية : القدر أم الارادة الحرة ؟ ارادة الله أم ارادة الانسان ؟ « فكر العقل أم قوى لا شخصية معينة مثل المذاهب الاقتصادية والتكنولوجية وما أشبه » ؟

وفى العصر الحديث ، تتركز فلسفة التاريخ - وهو الاسم الذى تتخذه هذه الأبحاث - على فكرة التقدم . وهذه الفكرة التى سطعت بقوة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وأدت الى استبعاد التفسير المسيحى أو اللاهوتى للتاريخ ، التى قدم بيانها الكلاسيكى القديس أغسطين . ورغم أنها دعت أيضا الى التقدم فى خط مستقيم الا أن فكرة التقدم لم تتجه الى مدينة الله التى تعد خارج التاريخ ، ولكنها اتجهت الى مدينة دنيوية خلقها الانسان على الأرض ، ورغم أنها استمرت تحظى بمؤيدين فى القرن العشرين الا أن الايمان الدنيوى قد تزعزع فى العصور الحديثة وبخاصة بعد ظهور فكرتين أخريين : احدهما متفائلة نوعا والأخرى متشائمة . « والتاريخية » هى من نتاج القرن التاسع عشر بصفة أساسية ، ووليدة الولع بالتنوع اللامتناهى للظواهر التاريخية التى لا نهاية لها ، وبوحداية كل عصر وحضارة من العصور والحضارات المتلاحقة . وهكذا فانها ركزت على الاختلاف العميق بين التاريخ والفلسفة . فالتاريخ بفضل ما فيه من ثراء وتركيب يقاوم كل تعميم مجرد ، بما فى ذلك قانون

التقدم . وفى الوقت الحديث العهد ، حدث اتجاه الى ما هو أبعد من ذلك
اذ بدأ التاريخ بلا معنى ، بل وفى شكل كابوس . فلقد كشفت لا معقولة
الأحداث المعاصرة بكل وضوح عن وهم وجود تقدم تاريخي . وفى
أواخر القرن التاسع عشر ، كان فردريش نيتشه يتحدث بالفعل عن مرض
الانسان الحديث ، وآراءه المتساهلة عن التاريخ ، وبدت له نظرية الدورات
التاريخية أو « الرجعى الأبدية » فى التاريخ أقرب الى مواعمة الوقائع .

وليس القول بأن هذه الأسئلة الخمسة قد أثرت بقدر متساو فى
كل عصور التاريخ موضع نزاع . غير أن الحقيقة ليست كذلك . فقد
يتخذ أحد الأسئلة الصدارة ثم يعقبه سؤال آخر ، تبعا لحالة المعرفة
والاحتياجات التى يشعر بها العصر . فمثلا سؤال الطبيعة قد أحدث
اضطرابا غير عادى فى القرن السابع عشر مثلما أحدث سؤال الانسان
اهتماما مشوشا فى القرن العشرين . وعقب على المسألة الأخيرة عالم
النفوس فرانز الكسندر ، ولاحظ أنه فى عصور الأوجاع الحادة نسبيا
والضغط الاجتماعى فإن الذهن يتركز على مركز المتاعب أى على الانسان
ذاته (٥) . وفضلا عن ذلك ، فإن مقدار الاهتمام الذى يحده أحد الأسئلة
يتحكم فى مكانة أنواع معينة من الدراسة أو البحوث الفكرية . ولاحظ
المؤرخ ادوارد جيبون هذه العلاقة المتبادلة فى مقاله لملاح نشره فى شبابه
قال فيه « فى أيامنا هذه ، تجلس الفزياء والرياضة على العرش » (وان
كان سقوطهما قد لا يكون بعيدا) . أما السياسة والبلاغة فانهما قد
سادا فى جمهورية روما كما ساد التاريخ والشعر فى عصر الامبراطور
أغسطس ، وسادت الفلسفة المدرسية (السكولانية فى القرن الثالث
عشر » (٦) .

ولا يعنى بروز سؤال ما فى عصر معين احتجاب الأسئلة الأخرى .
اذ أن الأسئلة الأخرى تواصل سيرها . واذا تعرضت للاستخفاف نسبيا
فى وقت ما ، فإنها تعود للصدارة فى وقت آخر . ولكن هل يعد السؤال
الدينى استثناء ؟ أنا لا أعتقد ذلك ، وبخاصة وفقا للتعريف الذى ذكرته .
والقرن العشرون يشهد ذلك . فبالرغم من تقدم التيار الدينى ، بكل
تأكيد ، الا أن القرن العشرين قد شهد أيضا بزوغ مذاهب لاهوتية
نشطة وحية (١٨) جديدة وكذلك ظهور مؤلفات حافلة بالشوق الدينى ،
وان لم تكن حافلة بالايان . والسر وراء مواصلة هذه الأسئلة الظهور فى

(٥) Our Age of Unreason — Franz Alexander ١٩٤٢ — من ٢٥ .

(٦) «Essai sur l'Etude de la — Edward Gibbon ١٧٥٩ —

John Murray أعمال متنوعة ١٨١٤ من ١٦ ، ١٧ .

وقت واحد هو أن طبيعة الانسان تدفعه الى اثارها ، ولأنها مترابطة كالوشائج .

ولقد زعم الاليزابثيون في عصر الملكة اليزابث أن هناك تناظرا بين ثلاثة نطاقات من العالم : الكون والروح الفردية والدولة السياسية . وما يحدث لأحد هذه النطاقات له ردود فعل على النطاقين الآخرين . فإذا اغتصب قيصر العرش سيحدث « صراع مدني في السماء » ، وكذلك في الدولة ، كما أن قيصر نفسه سيشتعل بتأنيب الضمير . والأمور بالمثل بالنسبة للأسئلة الخمسة . فهي مكونات لكل Weltanschauung أى رؤيا جامعة للحياة ، ومن ثم فانه من المتعذر في الواقع أن نسال أحد هذه الأسئلة ، دون أن نستنتج أو نستخلص نتائج أخرى عن باقى الأسئلة . فكيف نتساءل عن ماهية المجتمع أو ما ينبغي أن يكون عليه . غير أن تتوافر لنا خواطر ، ربما كانت متحيزة أو « غير مدونة » عن الطبيعة البشرية ، والتاريخ ؟ ألا يؤدي عدم الايمان بالله ، أو بأى نوع من الآلهة الى أحداث ردود فعل على فكرتى الطبيعة والانسان وهكذا ؟ . وفى الواقع أن هذا التأثير المتبادل محمل على تاريخ الأفكار . فهذا التناظر ليس مجرد احتمال منطقي ، ولكنه حقيقة تاريخية فعلية . فإذا أثرنا سؤال الطبيعة في عصر جاليليو (وأجبناه بأساليب مستحدثة متطرفة) فإن هذا سيؤدي الى حدوث كارثة خلال مدة قصيرة من الزمن فى فكرتنا عن الحكومة المقدسة والانسانية واتجاه التاريخ وسيطرة الانسان عليه .

ان هذه هي الأسباب التى دفعتنى الى وصف هذه الأسئلة بأنها دائمة ، رغم تقلبات (الموضوعة) . والظاهر أن الفيلسوف المؤرخ الانجليزى روبين جورج كولنجوود الذى فكر كثيرا فى هذه المسائل لا يقر هذا الرأى ، ففي كتاب سيرته الذاتية An Autobiography حدثنا كولنجوود عن عراكه المبكر مع أنصار مذهب « الواقعيين » فى أيامه . إذ اعتقد « الواقعيون » أن المشكلات التى تخص الفلسفة لا تتغير . واعتقدوا أن افلاطون وأرسطو وأبيقور والرواقيين والمدرسين وأنصار ديكارت . . الخ ، قد سئلوا من نفس المجموعة ، وأنهم أجابوا عنها اجابات مختلفة (٧) . وشيئا فشيئا ، وبعد أن تأمل كولنجوود نظرية أينشتاين « النسبية » ، انتهى الى النتيجة القائلة ، بأن هذا الفكر باطلا ، وأن الأسئلة وكذلك الاجابات نسبية لعصرها ، وأنه لا وجود لمشكلات أو أسئلة أبدية ، والاختلاف بين موقفى وموقفه ظاهرى أكثر منه اختلاف حقيقى . فما مر بخاطر كولنجوود هو نوع أكثر محدودية من الأسئلة أو التساؤلات ،

(٧) An Autobiography — R. G. Collingwood, ١٩٣٩ - ص ٥٩ .

لمثل الآتى : هل كان افلاطون وتوماس هوبز يتحدثان عن نفس الشيء ، عندما تحدثا عن الدولة ، وأنا أقر أنهما لم يتحدثا عن نفس الشيء ، وإن ما جال بخاطر افلاطون كان « الدولة المدينة » الاغريقية ، أما ما فكر فيه هوبز فكان الدولة المطلقة فى القرن السابع عشر ولكنى اذا اعتمدت فى حكمى على كتابين من كتبه الأخرى (٨) ، سنرى أن كولينجود كان سيقف بكل تأكيد أن المشكلة الأرحب للمجتمع ، (كما عرف فيما سبق) ومشكلة الانسان قدم كانت أبدية عند كل من افلاطون وهوبز ، وهكذا . فمن حقيقة بزوغ بعض الأسئلة ، على نحو متواصل ، وإلى حد ما ، فإنها تكون متأنية ، فأننى أستنتج أن هناك عنصرا من الثبات وسط التغير التاريخى .

(٨) The Idea of Nature - وذكرت فى المخطوطة ج ٢ ، وكذلك فى كتاب The Idea of History ١٩٤٦ ، وفيها ناقش كولينجود عدة اجابات فى سلسلة تاريخية لنفس السؤال .

من الكينونة الى الصيرورة

ولكن فى النهاية أصبح « التغير » ملكا ، كما قال هيراقليطس ، او على أى حال قد أصبح ملكا فى فكر أوربا الحديثة والغرب . ان هذا هو الموضوع الأساسى الذى سيعرض فى هذه الصفحات ، أى القول بأن « الصيرورة » قد حلت محل الكينونة كمقولة أساسية فى الفكر الأوروبى بين عهدى فرنسيس بيكون وهنرى برجسون (وحتى عصرنا الحالى) . وسجل ارنست رينان هذه الحركة الهيرقليطية فى كلمات كتبت منذ أكثر من مائة عام عندها قال :

ان الخطوة الكبيرة الجديدة التى اتخذت فى النقل الحديث هى « احلال مقولة الصيرورة محل مقولة الكينونة ، وحلول النسبى محل المطلق والحركة محل السكون » (١) .

« والكينونة » ، كما يجب أن يكون واضحا لاتدل هنا على مجرد الاجابات الجديدة المتغيرة على أسئلة دائمة قد يسلم بها . ولا تدل أيضا حتى على الثورات الكبرى فى الأفكار ، انها تشير بدلا من ذلك الى أسلوب فى التفكير الذى يتأمل كل شئ : الطبيعة والانسان والمجتمع والتاريخ والله ذاته . sub species temporis ، لا كاشياء تتغير فحسب ، ولكنها تتطور دون توقف الى أشياء جديدة ومختلفة . فهى لا تعتقد فى وجود ثوابت ومطابقات وأفكار « أبدية » . ومن الناحية التاريخية ، فإن « ماهيتها » كما لاحظ جون ديوى فى أعقاب تأثير الداروينية على الفلسفة تعتمد على تحول فى الاهتمام من الثابت الى المتغير » .

« ٠٠٠ والمعاني التي سادت فلسفة الطبيعة والمعرفة لمدى ألفى سنة، أى التصورات التي أصبحت من المقومات المألوفة للعقل ، قد استندت على الزعم بتفوق الثابت والنهائي . أنها قد استندت على النظر الى التغير والأصل كعلامات للنقص ، والابتعاد عن الحقيقة . وعندما وضع كتاب (أصل الأنواع) يديه على السفينة المقدسة للثبات المطلق ، وعندما نظر الى الصور التي اعتبرت كأنماط للثبات والكمال ، كأشياء تظهر ثم تختفى ، فإن هذا الكتاب قد أقدم أسلوبا فى التفكير كان من المتوقع فى نهاية المطاف أن يحدث تحولا فى منطق المعرفة وفى تناول الأخلاق والسياسة والدين بالتبعية » (٢) .

ان هذا الاحساس بالضرورة فى صميمه ما أصبحنا نعنيه بالحدثة أو « بالعقل الحديث » . ان هذا الاحساس لم يبدأ بداروين ، كما يعرف ديوى جيدا . ان بذوره ترتد الى القرنين السادس عشر والسابع عشر ، فى التصورات التي استشارتها كشف ما وراء البحار والعلم الجديد Scienza nuova لعالم جديده دائم الاتساع من المعرفة . ومع هذا فقد ظل هناك الكثير من « الكينونة » فى الفكر الغربى حتى فى القرن الثامن عشر ، وبعده ، كما سنرى . فحتى الإصلاح الدينى الذى اندفع فى كل الجهات خلال عصر الثورات فانه كثيرا ما وضع مسلمات لصورة جديدة من الكينونة زعم أنها أكثر كمالا من المسلمات القديمة . ولكن على عهد رينان تحول المد ، وبدأ العالم الذى سبق أن ظهر بمظهر العالم الثابت نوعا - على أقل تقدير من ناحية غاياته القصوى وإطاراته الأبدية - بدأ الآن يظهر بمظهر العالم الدينامى الذى لا يتوقف عن الحركة . قال توماس هنرى هكسلى :

« أهم صفة للكون هى عدم ثباته » . وكان هكسلى لسان حال جيل كامل فى هذا الموضوع . والآن لقد أخصبت النظرة التاريخية التطورية ، كما نستطيع أن نسميها كل فرع من فروع الفكر تقريبا ، بما فى ذلك اللاهوت والأخلاق والفلسفة الاجتماعية . وبلغت ذروتها فى نظرة نسبية متطرفة تجرات على الهجوم حتى على الحصون الداخلية للنفس ، كما حدث فى فلسفة هنرى برجسون . ورغم أن برجسون قد خلط بين الكينونة والضرورة بطريقته الخاصة ، الا أنه يعد أفضل نموذج لفيلسوف الصيرورة .

« بداية لقد اكتشفت أبنى أنتقل من حالة الى حالة . هذا يعنى أننى

The Influence of Darwin on Philosophy. — John Dewey. (٢)

١٩١٠ ص ٢١ ص ٢ .

تغير بلا توقف ، غير أن هذا القول لا يكفي ، فالتغير أكثر جذرية مما نميل الى الافتراض ، لأننى عندما أتحدث عن كل حالة من حالاتى فإنها تبدو كأنها كتلة ثابتة ، وأنها تمثل كلا منفصلا والحقيقة أننا نتغير بلا توقف . وهذه الحالة ذاتها ما هى الا تغير أيضا ، (٣) .

ينبغى أن تقارن صورة اللا ثبات عند برجسون بتأكيد شهير لفيلسوف فرنسى عن النفس : « أنا أفكر . اذن فأنا موجود » ، فرغم أن ريتيه ديكرت قد بشر أيضا بثورة فى الفكر ، فانه كان يعرف أنه موجود فى كل الأزمنة ، أى كجوه من فكر ، وكان الى جانب ذلك يتأمل كونا ثابتا مضمونا من الله (وإن كان هذا الكون لم يتصف بالتقليدية فى كل نواحيه) ، أما برجسون فقد أدرك أولا الديمومة أو التغير الذى لا يتوقف داخل الكون ، بل وداخل نفسه أيضا .

ان هذا الاتجاه الكامل من الكينونة الى الصيرورة ، والنزى ازدادت سرعته فى القرنين التاسع عشر والعشرين لا يستطيع تصوره بغير الهزات الكبيرة فى العصور الحديثة كالثورة الفرنسية والثورة الصناعية والثورة التكنولوجية فى الناحيتين الآلية والكهربائية ، التى أحدثت تراخيا فى النسيج الاجتماعى التقليدى لأوروبا القديمة . ففقدت من سرعة خطى الحياة ، وقذفت الحواس بمؤثرات ومنبهات جديدة لا حصر لها . ومع هذا فإنها مدينة أيضا لثورة أبكر بدأت فى العقل . انها الثورة العلمية لجاليليو ونيوتن بلا شك ، والتى أحدثت نوعا خاصا من الكينونة . فلقد علمت الناس التفكير اعتمادا على قوانين ثابتة ، والاعتماد على نماذج آلية كاملة . غير أنها قد رعت أيضا نمطا من العقل حطم الأصنام التقليدية ، بما فى ذلك صنم العقل نفسه . فلقد أصر العقل العلمى الدائم القلق والتبرم ، الذى لا يعرف القناعة بالحقائق الحاضرة ، على اخضاع فروضه لاعادة النظر المستمرة ، وعلى تغييرها (الفروض) اذا اقتضت الضرورة على ضوء أى دليل جديد .

وقد بدا واضحا أن « الصيرورة » تصور ناسف قادر على تحطيم العوالم ، وإن كانت لا تسمح فى صورتها الحديثة الأكثر تقدما حتى بإنشاء عوالم . وتبعاً لهذه الخاصة ، فقد كان لها آثار سيكلوجية متنوعة . وهذه مسألة يسهل تحليلها . ومن المستطاع أن تكون - وقد كانت كذلك فى نظر الكثيرين - فكرة باهرة يسرت للأرواح الحرة - كما قال نيتشه - أن تبهر بسفنها فى « بحار مفتوحة » . وبدت فكرة العيش فى عالم

لا يتوقف عن التغير لآخرين مثيرة للأسى ، وكان هيراقليطس يسمى لأسباب مفهومة بالفيلسوف الباكي . ولقد بكى لأنه اعتقد أن النار رمز التغير هي الأساس النهائي للكون ، وما يولد النار هو موت شيء آخر . هنا نصادف نمطين من « العقل الحديث » ، أحدهما يستثيره التغير وتملاء الدهشة والتوقعات والنبؤات وتدفعه الى التنقيب عنها . والآخر يشعر بالانحياز لأنه رغم (٣) ، على استمرار التكيف معها ، ويثير حيرته الافتقار الكامل للاستقرار واليقين .

فما هو تأثير كل ذلك على الحضارة ؟ سأعود للكلام عن هذا السؤال في فصل من الفصول الختامية . ويكفي القول هنا أنه من الصعب أن نرى كيف تستطيع الحضارة العيش طويلا اعتمادا على الصيرورة وحدها . فالحضارة تتطلب بكل تأكيد مزاجا سليما من الصيرورة والكينونة . والصيرورة تضمن لا مجرد استمرار التقدم ، ولكنها تساعد على استحداث أشكال جديدة من المخلوقات . أما الكينونة ، فانها تزود الحضارة بالاتصال والاتجاه . ولكن كيف نعثر على الكينونة ثانية ، على أقل تقدير بأى معنى من المعانى المقبولة على نطاق واسع في عصر الصيرورة . ان هذا لغز محير . وهذه هي المشكلة العظمى للقرن العشرين .

الجزء الثاني

القرن السابع عشر

- الكينونة فوق الصيرورة
- طبيعة جديدة
- الايمان والعقل
- عظمة الانسان ، وتعاسته
- الله الشافي
- القدامى والمحدثون

الكيونة فوق الصيرورة

لم تثبت محاولات تصنيف فكر القرن السابع عشر نجاحها كثيرا . وهذا لا يدهشنا ، لأن القرن السابع عشر كان عصر المتباينات الكبرى ، بل والاستقطابات . فلقد انقسمت أوروبا الى معسكرين ثابتين للكاثوليكية والبروتستانتية ، كاسبانيا الغارقة في الغيبيات ، والجمهورية الهولندية الشديدة الالتصاق بالأرض ، وفرنسا «الكلاسيكية» وإيطاليا «الباروكية» ، وألمانيا الممزقة المشتته ، بعد أن وجهت لها حرب الثلاثين عاما لطمة عنيفة ، وفرنسا على عهد البوربون ، التي نجحت في بحثها عن الوحدة والقانون والنظام ، والتجريبية الانجليزية ، والعقلانية في أوربا . ولاداعي لذكر المفاحشات الأبدية بين الطوائف الدينية والفلسفية والسياسية في كل بلد ، وفي عقول كثير من الأفراد ، والتوتر بين العلم والخرافة .

هل هو عصر بوجهين ! انه عصر كثير الشبه بالهيدرا . وعلى أية حال ، انه ليس الميدان الواعد لتجميع فنون متعددة ، حتى عند موفق مقتدر مثل الفيلسوف لايبنتز .

ومع هذا فقد كانت هناك أمثلة للوحدويات . ومن الحق أن ثمة مبررات لتسمية القرن السابع عشر أول قرن حديث يدخل في العصر الحديث ، الذي لم يسلك طريقه بعد في بعض نواح . والأسس التي يعتمد عليها في وصف القرن السابع عشر بالحدائة بعضها سيكلوجي ، يعنى أنه خلال هذه السنوات ، بدأ المثقفون في أعداد كبيرة يتصورون أنفسهم بوعى كمحدثين يختلفون عن القدامى (١) ، أو حتى عندما لم يستخدموا بالفعل المصطلح « حديث » ، فانهم كانوا يتصورون أنفسهم يفعلون شيئا جديدا .

(١) استعمل الكاتب كلمة Moderns بمعنى فريق المحدثين ، كما استعمل كلمة Ancients بمعنى فريق القداماء . وقد راعينا في الترجمة ذلك للفرقة بين الكلمتين في استعمالهما العادى ، واستعمالهما كمصطلحين .

من الناحية التاريخية ، ومن ثم فإنهم يستهلون عصرا جديدا من الفكر .
كذلك ، والأهم ، مع ذلك ، بغض النظر عن كيفه فهمت حين ذاك ، إلا أنه
قد بدأت تظهر ما يجب أن نسميه بالنظرة « الحديثة » للتفرقة بينها
وبين ما نسميه على سبيل المثال بالنظرة الوسيطة ، أو القديمة . وبهذا
المناسبة ، كانت هذه النظرة الحديثة هي الطريقة التي نظر بها فولتير
الى قرن لويس الرابع عشر . وعنى فولتير بهذا - ومن ناحية الفكر على
أقل تقدير - القرن السابع عشر فى جملته ، وأوربا ، وكذلك فرنسا .
وفى الفصول التي استهلّت فكرة أصيلة عن العلوم والفنون فى عصر
لويس الرابع عشر ، خص فولتير بالتعقيب منجزات « المحدثين » ، الذين
أحرزوا تفوقا نابها ، وبخاصة فى الفلسفة ، رغم مالاقوا من معارضة .

وجرت العادة على الاعتقاد بأن الأنسب هو بدء الحديث عن الفكر
الأوربي الحديث بعد النهضة وعصر الإصلاح الدينى ، غير أن
الهيومانيين (الانسيين) فى عصر النهضة والبروتستانت لم يعتقدوا فى
الأغلب أنهم محدثون إلا من ناحية معارضتهم للقرون الوسطى . وكان
الاثنان فى صميمهما من الأصوليين ، الذين يسعون لإعادة احياء نماذج
بدائية أو قديمة من الفكر والحضارة من الاغريق أو روما أو من الكنيسة
المسيحية الباكرا ، ومنافستها . هذا لا يعنى أن ننكر أن الرينسانس
عندما تركزت على نوع جديد من الهيومانية ، وأن البروتستانتية عندما
تحدثت العقائد والسلطات التقليدية ، كانتا حركتين قويتين للفكر ، أو
ننكر أنه كانت لهما أثار هامة أثرت على الأساليب الجديدة للفكر . ومع
هذا فمن الناحية السيكلوجية ، فلقد جنحت هاتان الحركتان الى النظر
للماضى لاستلهامه والاسترشاد به . وهذا لا ينطبق على المحدثين فى
القرن السابع عشر ، الذين نظروا الى المستقبل أكثر من نظرهم الى الحاضر .
وأجمل سير فرنسيس بيكون - وهو من نتاج عصر النهضة والبروتستانتية ،
وكذلك من نتاج الثورة العلمية - هذا النوع الجديد من الحداثة ، كما
كان نموذجا له .

وليس من شك فى أن خصائص هذا القرن وهذا العصر تطرح بعض
المشكلات . أولها - مشكلة « سمانتكية » نستطيع أن نعرضها عرضا
سريعا ، لأن كلمة حديث تحتاج الى تعريف وتحديد . فهى قد تعنى مجرد
معاصر أو حاضر . وفى هذه الحالة ، سيكون هناك محدثون فى كل جيل .
ومن ناحية أخرى ، فقد يدل المصطلح على اتجاهات وأفكار ذات نوع خاص :
ولا يخفى أننا استعملنا كلمة حديث بهذا المعنى الأخير ، وبطريقة أقل

حيده . وحتى لو كان ذلك كذلك ، فان مفهوم الكلمة يتغير أحيانا تغيرا جذريا في العصور المختلفة للتاريخ . ففيما بعد سنصادف أنواعا أخرى من الحدائث كالحداثة الرومانتكية مثلا ، وحداثة القرن العشرين ، وهما تتعارضان مع الحدائث التي ظهرت في القرن السابع عشر . ويكفي القول بأن كلمة « حديث » هنا تشير الى هذا النمط الأخير « للمحدثين » الذين نوه عنهم فولتير في كتاباته . وعلى النظرة الحديثة للعالم التي ساعدت على تأكيده ، والتي تحدث في نهاية المطاف قوة سائدة في الحضارة الأوروبية .

وفي تلك الأيام الباكسة ، كان لكلمة حديث رنين مثير للجدل ، وكانت شديدة الارتباط بتصورات وقحة جديدة للتاريخ والمعرفة . وتعتبر الأبيات الاستهلاكية لقصيدة شارل بيرو Perrault أيضا عن روح هذه الحركة ، وهي عن عصر لويس الأكبر (١٦٨٧) :

كانت العصور القديمة الجميلة دائما موضع تبجيل

غير أنني لم أعتقد أبدا أنها جديدة بالاعجاب

فأنا أنظر الى القدامى دون أن أركع تحت أقدامهم (٢) .

وكما يقول بيرو يستطيع المرء أن يقارن قرن لويس الرابع عشر (العالم الحديث) بقرن الامبراطور أغسطس دون أن تسمى هذه المقارنة الى لويس . وكتب أحد المعاصرين « أيها المحدثون تشجعوا . فموقفكم هو المميز . أما ما هو هذا الموقف ، وما تضمنه ، فيجىء الكلام عنه في السياق .

وثمة مشكلة أخرى ، أخطر نوعا ، اذ كان « المحدثون » وفقا لتعريفهم يمثلون الأقلية في انقرن السابع عشر . ومع هذا فقد كان عددهم لا بأس به ، وفي ازدياد مستمر . وعلى نهاية القرن السابع عشر ، فانهم أحرزوا انتصارات ملحوظة على سبيل المثال في الاكاديمية الفرنسية ذاتها التي انتخبت سنة ١٦٩١ للعضوية الأديب الفرنسي فونتنيل ، الذي يعد الكوكب اللامع عند المحدثين العصامين ، رغم اعتراض صفوة أدباء فرنسا . وابان حكم لويس الرابع عشر ، يقول فولتير أيضا « رأينا توطد جمهورية ادبية Une republique litteraire في أوربا ، تشكلت دون أن يحس بها أحد رغم الحروب والصراعات الدينية » . وانصبت اشارة فولتير أساسا

La Belle antiquité fut toujours vénérable — Mais je ne crus (٢)
jamais qu'elle fut adorable — Je vois les anciens sans plier les genoux

على «المحدثين» أو الفرتيوزو كما كانوا يسمون أحيانا ، ولنسميهم بالعربية «الجهابذة» ، أى أولئك المذنبين كانوا يناصرون «الفلسفة الجديدة» فى كل مكان وأى صورة ، وكذلك على أولئك الذين ناصروا انتطورات الجديدة فى الأدب والفن - وبخاصة فى فرنسا - بل وفى الأخلاقيات . وتضمن هؤلاء رواد العلم والفلسفة فى العصر وكذلك كثير من الهواة والمحدثين . وهذه ظاهرة لها دلالتها . ويقول الأسقف سبرات «ان كل الناس على اختلاف نحلهم قد سمح لهم بالالتحاق بالجمعية الملكية الجديدة فى إنجلترا ، من نبلاء ورجال أعمال ، ورجال دين ، وفلاسفة أيضا (٣) ، وعلى الرغم من أن الجمعية قد ضمت عددا كبيرا من الأعضاء بحكم الوظيفة ، الا أن العدد الأكبر كان من «الجنتملمان» الأحرار غير المقيدين بأى رأى رسمى . وشهد سبرات أيضا فى هذا الكتاب وهو أول تاريخ للجمعية الملكية (١٦٦٧) بالحماس المتصاعد للعلوم التجريبية فى القرن السابع عشر فى إنجلترا . واحتج النقاد لعدم وجود عدد كاف من أصحاب المزاج الفلسفى لملء الجمعية ، ورد سبرات على ذلك بقوله ان المشكوك فى أمرهم لن يكون لهم أثر قوى ، بالرغم من العصر الذى نعيشه . « فى الوقت الحالى ، عبقرية التجريب مشتتة الى أبعد حد حتى أنه حتى فى هذا البلد (إنجلترا) لو أننا أنشأنا جمعية أو جمعيتين أخرتين من هذا القبيل ، فأننا لن نشعر بأزمة كفايات للاضطلاع بمهامها . ان كل الأماكن والمواضع مشغولة ومتحمسة الآن لهذا العمل» (٤) . وفى فرنسا ، لم تعكس كل من الأكاديمية الأدبية - السابق ذكرها آنفا - أو الأكاديمية العلمية academie des Sciences مثل هذه القاعدة الاجتماعية العريضة كذلك الموجودة فى إنجلترا - لأن العضوية كانت قاصرة على المحترفين الذين يعينون بمرسوم ملكى . ومن ناحية ، فلقد عرفنا بوجود جمهور مختلط من المستمعين المتحمسين فى المناظرات العامة التى كانت تدور حول الديكارتية فى الأقاليم ، وعن عروض علمية ومحاضرات تحضرها شتى أنواع الناس ، وفى باريس ذاتها ، رأينا المجلات الجماهيرية الجديدة ، والكثير من شباب الكتاب ، بل ومن النساء غالبا ، فى صف «المحدثين» وكان آل بيرو أفضل نماذج لهذه الحركة المحدثنة الجديدة . فهم أربعة أخوة . كل منهم متميز فى ناحية أو أكثر من العمل

(٣) تثبت حقيقة هذه الواقعة من السجل الأصل للجمعية الملكية . فمن بين الأعضاء المائة لأول جمعية انجليزية ، تسمى بالجمعية العلمية ، كانت الأغلبية من الوجهاء أو محترفى العلم .

The History of The Royal Society — Thomas Sprat (٤)

- الجزء الأول - القسمان السابع والثامن -

الفكرى ، أو له مكانة بارزة في الحياة العامة . وكان ثلاثة من الاخوة الأربعة مهتمين بالعلوم ، وينتمون الى الحزب الحديث (٥) . ولا نرى هنا الى المغالاة ، في الإشارة بما صادفه هذا الحزب من اقبال أو وحدة في القرن السابع عشر في أوروبا ، وجل ما نهدف اليه هو الإشارة الى أنه لم يكن يزداد عددا فحسب ، ولكنه كان يجتذب الاهتمام العام ، ويمثل وخزة هامة في فكر القرن السابع عشر .

فهل كانت هذه الوخزة مساوية «لثورة» ، كما قال فولتير ؟ ان هذا الرأي يمثل مشكلة ، فلا أحد يشك أن القرن السابع عشر قد شاهد تغيرات هامة في طريقة تفكير الكثيرين في العالم ، ولكن الى أى حد كانت هذه التغيرات ترمى الى هدف بعيد ؟ هل استطاعوا زعزعة الأسس مثلما فعلت الثورة المسيحية في عهد أبكر ، أو كما يفعل بكل تأكيد القرن العشرون الآن ، وأطلق عليه ما تشاء من أسماء ؟ أم أنهم كانوا أكثر اعتدالا نوعا ، بالمقارنة على سبيل المثال بالوعى الجديد الذى بزغ في عصر النهضة (الرئيسانس) ، وان كان لم يحدث زعزعة في افروض التقليدية عند أى عدد من الناس يستحق الاحصاء ؟ والموقف الآن هو كالآتي : حقا كانت هناك ثورة ، ولكنها لم تكن بالفة الأثر ، كما يوحى أحيانا . وتمشيا مع المصطلحات الواردة في هذا الكتاب ، فاننا سنقول ان الصيرورة لم تنتزع الكينونة من عرشها في القرن السابع عشر ، كما لم تتحداها تحديا خطيرا أو جادا ، كمقولة من المقولات الأساسية . للفكر ، وان اتخذت الكينونة صورا مختلفة ملحوظة . وبعبارة أخرى ، فالى جانب المستحدثات ، بقيت بعض المتواصلات الهامة ، ودعك من الكلام عن أثر السلفية ، حتى في فكر « المحدثين » أنفسهم .

ومع هذا فان الثورة ليست موضع شك ، والقول بوجود ثورة لن يبدو مفاجئا ، بالنظر الى الضغوط القوية المستحدثة التى أثرت على بناء الفكر ، وتلاحمه في القرن السابع عشر ، وجاءت الضغوط من جملة اتجاهات : من تفجر الأفكار العلمية في عصر جاليليو ونيوتن . ومن عصر النهضة ، التى قامت ضمن أشياء أخرى ، بإعادة احياء معرفة الشكاك القدامى ، ومن عصر الإصلاح الدينى (البروتستانتى) الذى تحدى

(٥) كان كلود بيرو Perrault يتميز بصفات عديدة ، ومن بينها أنه كان أحد المهندسين الذين اشتركوا في انشاء البهو الشهير للأعمدة في قصر اللور (المتحف الآن) . وكان مهتما بالتشريع وعلم وظائف الأعضاء . أما بيير بيرو فكان من رجال المال ، وترجم تاسوني ، واهتم بشرح الكثير من الأفكار عن المعرفة الحديثة والقديمة . ولما بعد ، قام اخوه شارل بتقديمها الى الاكاديمية الفرنسية .

السلطات التقليدية ، كما فعل العلم ، وانما بأسلوب آخر . وجاءت الضغوط من عالم الحياة العملية ، أى من الحروب الدينية والثورة الصناعية والتوسع وراء البحار الذى جعل الأوروبيين يواجهون حضارات أجنبية . ولم يكن أمام الفلسفة خيار سوى الاستجابة واستيعاب أفضل ما هو ميسور من الأفكار الجديدة ، والمعلومات الجديدة ، والحقائق الجديدة . وقال انجليزى سنة ١٦٦٣ : « انه عصر تجيء فيه الفلسفة ، على نحو شبيهه بقدم فصل الربيع . وهذا رأيى . فأنا أرى ضرورة الخلاص من كل القمامة القديمة ، وضرورة هدم الأبنية المتصدعة ، وأن يتحقق ذلك فى صورة فيضان جارف (٦) » . وبعبارة أخرى ، من هذا الوسط ، كان من المحتوم ، أن تنبعث اجابات حديثة على الأسئلة الدائمة ، كما حدث ترتيب جديد لمراتب هذه الأسئلة من حيث الأهمية . فأصبح سؤال « الطبيعة » محوريا ، كما يشهد انشغال الفلاسفة بها ، ومن قدرتها على جلفنة الفكر أو شحنه بالكهرباء فى كل الأسئلة الأخرى ، واتبعت « الطبيعة » نظرة جديدة مختلفة اختلافا جذريا فى أعقاب ثورات متلاحقة : الثورة الكوبرنيقية والجاليلية والديكارتية والنيوتنية . ان هذه الثورات وتعد الى حد كبير من خلق الروح الهندسية esprit geometrique — قد أثارت بدورها مشكلات عن الطبيعة البشرية ، وان كانت فى الوقت نفسه قد أثارت احساس الانسان بقدرته لا على قراءة الطبيعة والسيطرة عليها فحسب ، وانما على تنظيم المجتمع تبعاً لمخطط أكثر عقلانية ، بل وربما أيضاً قدرة الانسان على تشكيل التاريخ وفقاً لأغراضه . وفى الوقت نفسه ، استمرت الأسئلة الدينية تثير الاهتمام والخلاف ، وشغلت فكرة الله مكانة هامة فى كل المذاهب الفلسفية الجديدة تقريبا ، ومع هذا فقد حدث تحول فى فكرة الله فى هذه المذاهب . فبعد أن كان اللاهوت ملكا على العلوم ، فقد قدرته على السيطرة على الفكر : الفكر فى الله ، وفى الطبيعة ، والانسان على السواء .

وعلىنا أن نذكر أن أبعد المظاهر تطرفا فى ثورة القرن السابع عشر — كما تبدو الآن — هى النظرة الجديدة للمعرفة التى استحدثتها . وهذه النظرة — وهى حديثة فى صميمها ولبها ، قد سبق أن سلم بها لعهد حلويل . انها نظرة دينامية تعتمد على الانتقال من الغايات النظرية الصرفة الى الغايات النفعية والعملية . وكما هو معروف ، لقد دعا سير فرنسيس بيكون الى الربط بين الفكر والنظر والعمل ، وكان دائم التحدث عن

Experimental Philosophy — Henry Power

(٦)

أعادت Johnson Reprint Corporation بنيو يورك طبع هذا الكتاب ١٩٦٦ وهى الطبعة المزيده ١٩٦٤ — ص ١٩٢ .

المعرفة ، « التي تأخذ بيد الانسان » وكذلك « التي تساعد على توسيع حدود امبراطورية الانسان ، بحيث يكون من أثرها أن تصبح كل الأشياء ممكنة ، وبالمثل فإن رينيه ديكارت الذى كان أقرب شبهها بشغالات النحل عند بيكون ، المنهمكة فى صنع العسل ، منه بالعنكبوت الذى ينسج من أجل النسج نسيجاً من الفكر البحث . على أن ديكارت كذلك ، أراد المعرفة القادرة على أن تكون عظيمة النفع لهذه الحياة : « فبدلاً من الفلسفة النظرية التي تدرس الآن فى المدارس » كما كتب فى أول مقال عن المنهج ١٦٣٨ ، « نستطيع أن نعثر على فلسفة عملية » فإذا عرفنا كيف تعمل الطبيعة ، يكون فى وسعنا « أن نجعل أنفسنا سادة وملاكاً للطبيعة » . ان هذا المنظور النفعي مختلف عن المنظور التقليدى . اذ كانت نظرة أرسطو وأغسطين للمعرفة تؤكد المعرفة أو الحكمة لذاتها (٧) . ومع هذا فإن هذه النظرة الجديدة كانت نتاجاً لمجتمع المدن الذى ازداد اهتمامه بالتجارة ، وكان مهتماً بالأعمال ، ولم تكن مجرد نفور من المدرسية الأكاديمية الجذباء التي بدت الآن عقيمة جذباء . وقال الأسقف سبرات : « ان الجمعية الملكية تطالب بفلسفة لنفع المدن ، وليس للتقاعد بعد المدرسة » (٨) . وكان من بين مشروعاتها كتابة تاريخ للتجارة ، نادى به بيكون . ومن الأمثلة الأخرى لهذا التحول فى الاهتمام المناظرة (وهى نوع جديد من المشاحنات) فى أواخر القرن السابع عشر فى فرنسا ، حول الحياة النظرية ، كما يعرفها القسيس بوجه خاص . وكان رأى العام قد بدأ ينهض ويطالب القسيس بتفصيل الناحية العملية على التأمل النظرى ، وأن يوجهوا نظرهم الى الغايات العملية مثل دراسة « العلم » ، وأن يكونوا أقل انعزالا عن العالم ، وأكثر نفعاً للمجتمع (٩) .

وكثيراً ما شدد بيكون على تقدم « التعليم » ، وحث الجميع عليه بما فى ذلك ملك انجلترا . وهذه العبارة . وهى من المفضلات عند فرتيوزى (جهابذة) القرن السابع عشر ، قد ضربت على الوتر الحساس للدينامية

(٧) انظر فيما يتعلق بهذا الموضوع للفصل الممتاز الذى كتبه John Herman Randall عن « المعرفة كقوة » فى كتاب The Career of Philosophy نيويورك ١٩٦٢ الجزء الأول .

(٨) Royal Society - Sprat - انظر ملحوظة ف ٤ - الجزء الأول - القسم الثامن .

(٩) انظر فى هذا الموضوع جوستاف لانسون ، L'Esprit Philosophique dans la littérature Française من ١٧٤٨ - ١٧٦٥ فى مجلة Revue de Cours et Conférence باريس ١٩٠٧ - ١٩٠٨ ص ٧٢٢ - ٧٢٤ .

فى تصور المعرفة ، فبعد أن استشهد بىكون بصور الرحلات الى العالم الجديد (١٠) ، عبر عن أمله فى اتساع المعرفة بحيث تتجاوز كثيرا أى شىء اكتشفه القدماء أو المدرسيون ، اعتمادا على منهج فاسد . وهدف بىكون - كما قال - أن يكون مثل كولمبس « أى يكتشف عالما جديدا » ، وأن يبحر مخترقا أروقة أعمدة هرقل ، رمز العالم القديم ، مبحرا فى المحيط الأطلسى ، لكى يكتشف جديدا . والآخرى قادرون على تحقيق شىء مشابه لو أنهم تخلوا عن التوقير غير المناسب للقدم ، وعن « الوثوق فى اناس تنسب اليهم العظمة » فى الفلسفة ، وأن يتبعوا الأورجانوم الجديد ، أو الأسلوب الاستقرائى الجديد فى الفكر ، ان هذه الدينامية ، وهذا الاحساس بأن العلم يتألف من تراكم المعارف ، لم تكن مقصورة بأى حال على البيكونيين أو التجريبيين . ولكن كان لهم فضل التعبير عن هذا الأسلوب فى انتفاكير على نحو قوى وحيوى . ويرجع ذلك بغير شك الى أنهم كانوا على وعى بما يتحقق بين يوم وآخر من جمع صبور للحقائق الجديدة التى كذبت الافكار القديمة . ويقول هنرى باور فى كتابه Experimental Philosophy (١٦٦٣) : « كم نحن مدينون للحضارة الجديدة ، عندما اكتشفنا الميكروسكوب الذى وعد بالكشف عن عالم بأسره من المنمنمات ، التى مازالت حتى الآن خفية عن العين . ومن يدرى الى أى حد ستصل مثل هذه الصناعة ؟ » لأن طريق الفن ليس له حدود . ومنذ الذى يستطيع أن يقول (لا مزيد) أمام محاولاته ؟ » وشابه باور بىكون لأنه اعتقد أن المحاولة الفكرية بطولتها ، وأثنى على « الأرواح الطبيعية الطموحة التى أزاحت كل قمامة الماضى ، ومقاومات الأهواء ، لكى تفسح الطريق أمام القرائح الوثابة ، وبذلك تحلق فى آفاقها المنشودة » (١٠) . لقد توافر لباور وأقرانه بكل وضوح احساس حاد بالحركة للأمام أى « بالصيرورة » فى العلم .

يكفى هذا عن الثورة . وبقي أن نذكر شيئا عن « البواقى » و « المتواصلات » وتعد متساوية فى الأهمية ، لفهم فكر القرن السابع عشر .

(١٠) لقد استحوذت الرحلات على خيال الفنانين . ورسم المصور الفنكى بأن فان كيسيل لوحة تمثل أمريكا بين ١٦٦٤ - ١٦٦٦ - وقد ضمناها هذا الكتاب (لوحة غ ٢) . وهى نموذج تصويرى رائع لما ستعنيه الرحلات عند الكاثيرين من الأوربيين فى القرن السابع عشر . ورغم ما فيها من ابتعاد عن الدقة فى التفاصيل ، وخلط بين « الهندين » إلا أن هذه اللوحات قد مجدت فى صورة مرئية تقدم الثقافة والمعارف الجديدة فى الجغرافيا والنبات والحياة الحيوانية ، وكذلك الانسان الذى يحيا فى مستغنى الطبيعة .

(١١) Experimental Philosophy — Henry Power.

(النظر ملحوظة « التمهيد وص ١٩٠ - ١٩٢ . وكان باور طبيبا ريفيا وعضوا فى الجمعية الملكية . وكتاب فلسفة التجارب هو أول كتاب انجليزى يكتب عن الميكروسكوب .

ولا أعنى بالبواقى ذلك النوع ، من المصادقات أو الخزعبلات التى ظهرت على سبيل المثال - فى الهوس بالسحر فى ألمانيا إبان حرب الثلاثين عاما ، أو الاعتقاد المتشنج بالشر حتى عند مفكر تقدمى مثل توماس هوبز ، وإنما أعنى أيضا شيئا أكثر تميزا تزداد حدة درايتنا به عندما ننظر الى الفن المعاصر أو العمارة المعاصرة . تأمل مثلا « تيماء » Vanitas فى لوحات القرن السابع عشر ، والتى ظهرت قوية لا فى اسبانيا وحدها ، فى الحركة المناهضة للبروتستانتية ، كما يتوقع ، بل وظهرت أيضا فى هولاندة حيث لم تغلج لوحات الطبيعة الصامتة المستحدثة ، والتى تمجد الحواس فى ازاحتها جانبيا (اللوحتان ٣ ، ٤) . انظر أيضا الى الممثلات العديدة للانتشار الدينى كما ظهرت عند بعض أعظم فناني هذه الحقبة . وهى أيضا لم تظهر عند الاسبان من أمثال خوان ثورباران ، ولكنها ظهرت أيضا عند برينى ورسام الشخصيات (البورتريه) فيليب دى شامبين Champaigne فلوحاته الأخيرة الرائعة (لوحة ٥) تصور

راهبتين من دير يانسينى فى بوررويال ينتظران فى شوق المعجزة التى ستشفى الأخت كاترين ، ابنة الرسام ، من عرجها . هل الحياة حلم ؟ ان هذا هو الموضوع الذى تكرر ظهوره فى كل من الفن والأدب وموضوعات التمثيليات الدينية والدنيوية عند كالدرون دى لا باركا . واذا استشهدنا بفقرة طويلة مما قاله بليز باسكال فى خواطره سنراه يقول : أليست الحياة ذاتها حلما ، ومنه تتغذى أحلام أخرى لانستيقظ منها الا عند الموت ؟ » فإذا كانت موجة المد قد زحفت بسرعة نحو « النفعية » على الأرض فى الفكر الفلسفى ، الا أنه قد بقيت رغم ذلك رواسب عنيدة من التعلق بالعالم الآخر استطاعت استثارة فن عظيم ، وليس من شك فى أن هذا الاتجاه الأخير قد وهن قرابة نهاية القرن . ومن ناحية أخرى ، فإن الإعجاب بالعمارة الكلاسيكية - وان لم يصحبه إعجاب مماثل بالعلم الكلاسيكى - قد نما وقوى ، وبخاصة فى فرنسا وانجلترا . ويبين عند كلود بيرو فى الجهة الشرقية للرواق فى اللوفر (١٢) ، وكذلك فى الولع بطراز بالاد فى الأبنية العامة والخاصة التأثير الباقي للذوق الكلاسيكى الموروث عن عصر النهضة .

غير أن أبعد المتباينات تأثيرا وأهمية هو غلبة استمرار الميل الى التفكير فى العالم بلغة الكينونة ، أو كما قال بول هازار « الثبات فى مقابل الصيرورة أو الحركة » . فلم تستطع حتى ثورة بالقدر الذى وصفناه زعزعة هذا الميل الذى غرسه قرون طويلة من الفكر . ومع هذا فإن العادة

(١٢) يعتقد الآن أن آخرين ، من بينهم ليلو Leveau - وهو من مهندسى غرساي - قد اشتروا فى انشاء رواق الأعمدة ، الذى بدأ انشاؤه سنة ١٦٦٥ .

لا تفسر تفسيراً كافياً رسوخه وقوته في القرن السابع عشر . فهي تعكس أيضاً رغبة شديدة للتغلب على الفوضى السائدة في عالم الفكر ، وأيضاً في الحياة العملية . ولقد سبق أن لاحظنا حدوث أزمة فكرية في بداية القرن السابع عشر . إنها أزمة بدت لبعض سبب اتجاه الجميع الى الشك في الكون الكبير والكون الصغير ، أي في عالم السياسة والمعرفة ذاتها . وكانت الاستجابة للأزمة في صورة فلسفية جديدة ، الى جانب فلسفة قادرة في الوقت نفسه على تحقيق الاستعادة والمصالحة ، اذا أمكن الحصول على مبادئ دائمة وكلية جديدة ، اذا اقتضت الضرورة ، يستطيع الناس الاتكاء والاتفاق عليها ، بعد قرن ، أي قرن حركة الإصلاح ، الذي حدث فيه نقاش ديني وفلسفي مرير . ان هذه الحاجة لقهر الشك والعلو على الخلاف تفسر الكثير من فكر القرن السابع عشر ، أي البحث عن حقيقة موضوعية تعلو على اليقينيّات الذاتية ، والرجوع الى « العقل » لا بفرض الشك فحسب ، وانما لاعادة لم شمل العالم ثانية ، ومحاولة وضع قواعد وقوانين لكل شيء ابتداء من الطبيعة الى المجتمع والفن .

ومثلت « الكلاسيكية الجديدة » والعقلانية هذه الاتجاهات . والواقع أنه في هذه الناحية الواحدة ، أي في قبولهما المتبادل لنظام ثابت لا يتغير ، كان هناك تماثل ملحوظ بينهما ، وبطبيعة الحال ، كانت الكلاسيكية أكثر محافظة في روحها . وأجمل نيقولاس بوالو الفيصل الأعظم للذوق الأدبي في عهد لويس الرابع عشر ، المذهب الكلاسيكي في قصيدته التعليمية .
 l'art poétique — didactic (١٦٧٤) . كتب بوالو يقول :
 « دعوا الكاتب يسترشد بالعقل وبالمفهومية good sense (وقد تناثرت كلمات mot d'ordre في كل صفحة من صفحات كتاب بوالو على وجه التقريب) . فينبغي أن يتجنب الكاتب بأي ثمن « النزوة » « والمبالغة » اللتين عرضهما كتاب فرنسيون من أمثال فرانسوا مبيون ورونسار ، وأن يتعلموا القواعد الصحيحة règles de devoir التي طرحها في أول الأمر القدامى . وعلى الكاتب أن يدرس القدامى ، وبخاصة أمثال هوراس وفرجيل لهذا السبب بالذات ، لأنهما أول من أدرك ما هو عام وأبدى ، وهذا ما يفرق بينهما وبين ما لا يزيد عن العرض في الطبيعة البشرية ، ولأنهما عبرا عن نفسيهما على نحو لم يتفوق عليه أحد حتى الآن من حيث الوضوح والجمال (١٣) .

(١٣) رغم أن بوالو كان زعيماً لفريق القدامى ، إلا أنه تنازل قرابة نهاية حياته وشهد بتفوق المحدثين في بعض أنواع الأدب ، والفن وكذلك في العلم . وفي كتابه المنظوم شعراً Lettre à Perrault (١٧٠١) اتخذ بوالو موقفاً قال فيه ان قرن لويس الرابع عشر أعظم من أي قرن بمفرده ، ولكنه لا يعادل كل القرون مجتمعة .

وهناك نيقولا آخر هو الرسام بوسان - الذى أثنى عليه بوالو - شارك أيضا فى هذه المشاعر . وكتب بوسان لصديق (١٦٤٢) يقول : ان ميولى تدفعنى الى البحث عن الأشياء البديعة التنظيم والمبتعدة عن الاضطراب والفوضى والى عشقها . وفى لوحات المشاهد الطبيعية عنده ، وبخاصة التى رسمها فى منتصف حياته الفنية ، حاول هذا الرسام الذى يعد أكثر الرسامين الفرنسيين كلاسيكية وثقافة ، على حد قول كينث كلارك (١٤) أن يضيف على الطبيعة « طابع النظام والثبات » فلا وجود لأى حركة فى لوحة جناز فوشيون Phocion (١٦٤٠) ؛ لوحة رقم (٦) . فلقد «هندس» الطبيعة وكشف عن وجود توازن متوافق بين المكونات الأتقية والرأسية . ولكى يحدث التأثير الأخير ، قدم فى فن العمارة المنقول أساسا من التصميمات القديمة معبدا وما شابه ذلك . وكان يرمى بلا شك الى العلو بالاحساس بالمثالية واللازمية .

وكان عالم رينيه ديكارت أفضل نموذج للعقلانى ، «مختلفا عن عالمى بوالو وبوسان فى جوانب هامة . اذ كان ديكارت محدثا لا يحترم المذاهب القديمة للفلسفة ، من أرسطية ومدرسية (سكولائية) . فلقد كان من انصار علم جاليليو . الا أنه قد طالب بالنظام والوضوح لكى يحارب الشك البرونى العائد للحياة . وانتهى به الأمر الى العثور على « قواعد » ومبادئ » (وهما عنوانا كتابين من أهم كتبه) تتحكم فى كل من التفكير والكون على التعاقب . ويصح القول بأن ديكارت ، وكل أفراد عائلة العقلانيين فى الفلسفة ، التى ينتمى اليها ، قد خلقوا كونا كلاسيكيا « مسائرا للعصر » : متوافق وعقلانى وهندسى يستطيع تفسيره بلغة الماهية الأبدية والجوهر الأبدى . وتشاجر الفلاسفة العقلانيون حول عدد الجواهر وطبيعتها . وهل هناك على سبيل المثال جوهران كما قال ديكارت ، أم أن هناك جوهر واحد (سبينوزة) ولكن لم يشك أحد منهم فى وجود نوع من النظام الأساسى تخضع له كل الظواهر الكونية والسيكلوجية والاجتماعية . وهكذا تكون الكلاسيكية ، - مثل العقلانية - أو على الأقل عند الفلاسفة العقلانيين فى القرن السابع عشر - قد ناصرت فكرة وجود نسق « لازمانى » من الأشياء أو غير الخاضعة لزمان .

وليست هذه اللازمانية timelessness واضحة بقدر كبير فى

(١٤) Landscape into Art, Kenneth Clark ١٩٦١ - ص ٦٦

والخطاب المقار اليه كتبه بوسان الى مدام شانتييلو - واستشهد به هنرى بير Peyre فى كتابه La Classicisme Français طبعة La Maison Française نيويورك ١٩٤٢ ص ١٦٢ .

المذهب التجريبي ، أو التيار الفلسفى الآخر فى القرن السابع عشر أو الباروك المقابل للكلاسيكية . اذ كان الباروك يعجب بالانحناءات والتوتر والحركة والمؤثرات القائمة على تضخيم المكان أو الفضاء أو الدينامية فى عبارة أخرى - كما نرى فى كنائس برنينى وبورومينى فى روما .

وكما رأينا . لقد اتصفت التجريبية وحليتها العلم التجريبي بالمثل بالدينامية ، على أقل تقدير فى تصورها للمعرفة . غير أنه لما كانت التجريبية قد تمسكت بالفروض الجامدة وبالفروض التى لن تقبل التصحيح مستقبلا ، فهل تستطيع التجريبية الادعاء بوجود معرفة كاملة أو يقينية فى أى موضوع . على أن تجريبية القرن السابع عشر لم تكن بأى حال غير مخضبة بالعقلانية . ومع الاعتراف بأن ميتافيزيقا جون لوك كانت أكثر تواضعا من ميتافيزيقا ديكارت . إلا أن لوك قد آمن أيضا بوجود جواهر - أى بأجسام معينة فى المكان . وعلى سبيل المثال ، لقد اعترف بفكرة العلية وبالله ذاته ، وهما ليسا من الموضوعات التى تصلح للتجربة المباشرة . ويجب أن نذكر أيضا أن فن الباروك ، رغم تفجره فى مؤثراته المرئية ، وتحديه للقواعد الكلاسيكية ، إلا أننا رغم كل ذلك نصادفه عادة فى خدمة الكنيسة الرومانية ومبادئها . وكان برنينى ، وربما كان أعظم فنان فى أوروبا من الاتقياء الصادقين . ويبين ذلك فى أعادته لخلق كنيسة القديس بطرس فى روما (الفاتيكان) وكذلك فى ممارسته للشعائر الروحانية للويولا .

ليس من شك فى أن الحركات الجديدة فى الفكر - بما فى ذلك التجريبية الجديدة (وبخاصة عندما فسرها فيلسوف اسمى مثل توماس هوبز) - قد أزعجت الكثيرين أبان القرن السابع عشر . ومع هذا ، وكما تبين من الأدلة السابق ذكرها ، فإن الايمان بوجود عالم جوهري وراء المظاهر ، والايمان بكون ثابت ، قد ظل راسخا ، رغم تخفيه وراء أقنعة مختلفة كالديكارتية والنيوتينية . وبوجه عام ، فلقد استمرت اللكينونة

(١٥) بطبيعة الحال ، يمثل هذان المصطلحان « الكلاسيكى » و « الباروكى » أمطا مثالية . ومن الناحية العملية ، كثيرا ما اشتركت صفات الكلاسيكى والباروكى معا عند نفس المؤلف ، أو نفس العقلي . وكما لاحظ Pierre Clarac فى كتاب L'Age Classique - باريس ١٩٦٩ الجزء الثانى ص ٦٩ : « لن نستطيع العثور على كاتب واحد أو شخص واحد نستطيع أن نحدد هويته بحيث نقول أن الذوق العام كان كلاسيكيا صرفا أو باروكيا خالصا . فمثلا كان لويس الرابع عشر يقدرك الكلاسيكيات والباروكيات على السواء ، لو قصدنا بمعنى « باروك » ليس مجرد المغالة ، إنما الحركة والتغير . ويشهد بذلك ما نلاحظه فى التحولات التى لا تتوقف والخاروف والحليات فى فرساي ، وبخاصة تضخيم المنظور كما هو الحال فى حدائق لينتور

السيادة على الصيرورة كافتراض أساسى فى الفكر الأوروبى ، ويكشف أى
فحص لإجابات القرن السابع عشر على الأسئلة الدائمة عن هذه الحقيقة .

وفى الختام ، ثمة كلمة لابد أن يقال عن الزعامة فى جمهورية الأدب
أو كونهولث التعلم ، (كما سماها لوك) من ناحية كل من الأمم والمؤسسات .

وفىما يتعلق بمسألة الزعامة القومية فإن الرد على ذلك يتوقف على
أى طرف نختار التركيز عليه . هل نركز على الجوانب الثورية فى فكر
القرن السابع عشر ، أم على الجوانب المحافظة فيه . وناصر الاسقف
سبرات وفولتير الطرف الأول لأسباب بيّنة . ومع هذا فقد كتب التاريخ
على نحو رحيب ملحوظ ، وبخاصة فولتير . وإذا تجاوزنا عن ناحية
التعصب عندهما ، فإننا نستطيع الاستفادة من مطالعتهما لهما فئمة توافق
ملفت بينهما فى شيء واحد ، وهو قولهما أن إنجلترا تسرع الخطى فى
المجال الثقافى أو الفكرى . ونحن نتوقع قيام سبرات ، كوطنى انجليزى ،
بالزهو لأن إنجلترا قد اتخذت الصدارة فى « الجامعة الفلسفية » على
سائر بلدان أوروبا . غير أن سبرات وهو أوروبى طيب ، كثيرا ما تحدث عن
نفوق الأوربيين بوجه عام على الهمج ، أو « على الأجزاء غير المتعلمة من
العالم الحاضر » ، وكان يعنى بهذا ، الترك والمسلمين ، والشعوب
البدائية وراء البحار ، وارتكنت حجته فى الثناء على الانجليز - وهى تقبل
المناقشة - وإن لم تبتعد كثيرا عن الصواب . على أن الانجليز قد تقدموا
شوطا بعيدا فى العلم التجريبي . ولقد فعلوا ذلك ليس اعتمادا على
« العبقرية الطبيعية » فحسب ، ولكن لأنهم كانوا يقيمون فى عزلة فى
جزيرة وسط المحيط . وبنوا امبراطورية وراء البحار ، يتوقع الحصول
منها على كل أنواع الكشوف (١٦) . أما فولتير فقد كتب بعد عدة أجيال
ومن ثم فإنه قد استفاد - من استبصاراته للماضى ، واتفق فى رأى مع
سبرات (١٧) ، وكان على استعداد لتسمية القرن السابع عشر « بعصر
الانجليز » Le siècle de Anglais قرن لويس الرابع
عشر أيضا . فلقد كشف الانجليز عن تفوقهم على باقى الشعوب فى
« الفلسفة » ، بوجه خاص . ويقصد فولتير بالفلسفة خليطا من الفلسفة

Royal Society — Sprat (١٦) (انظر ملحوظة ٤) الجزء الثانى الأقسام :

١٠ ، ١٣ ، ٢٠ .

(١٧) إن نظرية فولتير العلوية إلى أوروبا فى القرن السابع عشر ، يمكن العثور
عليها فى الأصول الثلاثين (وتحدث فيها فولتير عن العلوم) . وفى الفصول من
٣٢ : ٣٤ (الفنون الجميلة) فى كتاب عصر لويس الرابع عشر (١٧) .

والعلم . وكانت هذه هي الوسيلة التي خطرت ببال الناس حين ذاك ، ولعله قد قصد نيوتن ولوك ، ومن علماء الطبيعة روبرت بويل وادموند هالي وكذلك فرنسيس بيكون . ولكن من ناحية المنجزات الفكرية أو الثقافية في جملتها ، فان فولتير قد أعطى قصب السبق للفرنسيين . فاخيرا قد أصبحت فرنسا النجم القطبي لأوروبا من الناحيتين الفكرية والسياسية على السواء . ولربما كانت متخلفة تخلصا طفيفا عن انجلترا في العلوم . ولكن في كل شيء آخر « كالبلاغة واللغة والأدب والفنون كان الفرنسيون هم واضعي شرائع أوروبا » ، ولكن تحامل فولتير على ديكارت « الذي يحتقر التجربة » ، وبنى مذهبه في الهواء ، قد أرغم فولتير على عدم الاعتراف بتفوق فرنسا الجديد في الفلسفة . وصور فولتير إيطاليا ، التي كانت سيدة أوروبا على عصر النهضة « بأنها في حالة انحدار » . وما زال الايطاليون يعرضون منجزات محترمة في العلم ، ولكنها تعتمد الى حد كبير على القوة الدافعة التي منحها جاليليو وتورشيللي . أما في ناحية الفنون ، فرغم أن إيطاليا قد حافظت على جانب من مجدها التليد ، الا أنه لم يظهر فيه نظائر محدثة لتاسو ورافايل « والظاهر ان انجابها لهم مرة واحدة فيه الكفاية » ، ورأى فولتير في إيطاليا مطية للقسس ، وترتب على ذلك حرمانها من حرية الفكر دعامة أي فلسفة عظيمة ، ولم يدرك فولتير - كما يبدو - أهمية إيطاليا المستمرة ، لا كمجرد متحف للآثار والتحف ، بل كمولد لأفكار جديدة في الفن . وذكر فولتير اسم برنيني (على الماضي) ، ولم يذكر كارافيجو على الإطلاق . ومع هذا فقد كان فولتير محقا من ناحية أساسية . فباستثناء الفن ، فان إيطاليا قد تخلت عن عرشها الثقافي ، وأصبحت في مكانة أدنى من كل من فرنسا وانجلترا .

هناك نقص خطير في هذا المسح الأولي للعقل الأوربي ، لأنه استخف بالهولانديين . غير أنه لفترة ما ، كانت قصيرة للغاية ، احتلت الجمهورية الهولندية مكانة فريدة وعظيمة الأهمية في الحياة الثقافية الأوربية . ومن المثير ان نقارن الهولانديين بالاسبان ، الذين يمثلون قمة خصوصهم أثناء كفاحهم البطولي للاستقلال ، وحصلوا بعده مباشرة على الاستقلال بحكم الواقع de Facto ١٦٠٩ ، فكلاهما كان يمر « بعصر ذهبي » من الحضارة . ومع هذا فقد كان الهولنديون يمثلون المستقبل (بالمعنى السابق وصفه للثورة الثقافية) أما الاسبان فيمثلون الماضي . واكتشفت أسبانيا بطلا الحركة المناهضة للبروتستانتية منذ عهد فيليب الثاني « الهند الالهية » ، كما سماها أحد زعمائها الروحيين ، وكذلك جزر الهند الغربية . واستطاعت أسبانيا اخراج واحدة من المدارس الكبرى في التصوير « الملوكي » في أوروبا ، كما أنتجت دراما عظيمة قلدت

فى شتى الانحاء ، الا أنها أهملت العلوم الى حد كبير . وعلى الرغم من أن سلطة الكنيسة قد ضعفت أثناء حكم فيليب الرابع ، الا أن الجانب الأكبر من الجهد الثقافى والحضارى لأسبانيا استمر مستنداً على الكنيسة والأديرة . ويشهد بذلك ازدهار الصوفية وانجازات فناني مثل ثورباران أفضل نموذج لرسمى الرهبان والكهنة وخوان مارتينيث مونتانيث المثال الذى أبدع تماثيل للمفتونين والقديسين أثناء تأديتهم لشعائر الصلاة . ومن ناحية أخرى ، دخل الهولنديون عهداً من الواقعية (التى لم تكن بالضرورة لا دينية) التى عكست حضارة بورجوازية جديدة . وتعد مراعاة الظواهر الدنيوية مفتاح الحضارة الهولندية المستحدثة لا فى التصوير وحده - وهو معروف جيداً - ولكن فى العلوم والتشريح والفلك والآلات البصرية الميكروسكوبية والبصريات والتكنولوجيا التى تفوق فيها الهولنديون . وأصبحت هولاندة أيضاً مأوى للمفكرين فى القرن السابع عشر ، واجتذبت أمثال ديكارت وبيربيل Bayle وجون لوك ، وهو ما يعزى الى حريتها الفكرية نسبياً ، واحتملت الفيلسوف سبينوزا . وعلى الرغم من أن فولتير قد أعجب بكل تأكيد بحضارة أمستردام بوجه عام ، واختار عدة علماء هولنديين ، وأشاد بهم اشادة خاصة ، الا أنه كان أقرب الى اجحاف المعجزات الهولندية ، ولعل هذا يرجع الى أنه عندما انتهى من تأليف كتابه ، كانت هولاندة قد تراجعت الى قوة من الدرجة الثانية ، فحجبتها الأمة العظيمة La grande nation (فرنسا) ، واتجهت هولاندة بالفعل الى محاكاة الحضارة الفرنسية (١٨) ، ولم يعر فولتير انتباهاً كبيراً لألمانيا والألمان ، وان كان قد استند فى هذه الحالة الى مبرر قوى . فمن أثر حرب الثلاثين عاماً ، كانت ألمانيا لا تصلح للمقارنة فلسفياً بفرنسا وانجلترا ، ولم تخرج من ألمانيا أية تيارات من الفكر ذات تأثير الا فيما بعد ، أى فى عهد متأخر . ويعود لايبنتز استثناءً ، وبعد أن أسف فولتير لميتافيزيقية لايبنتز ، وصفه بأنه « أكبر علامة عالمى فى أوربا » . اذ كان مبرزاً فى الرياضيات والقانون والشعر اللاتينى وكذلك فى الفلسفة .

وفى ألمانيا تدهورت الجامعات كمراكز للنشيط الفكرى . وحدث هذا ، وانما بدرجة أقل ، فى مواضع أخرى ، باستثناء الجمهورية الهولندية،

(١٨) من جهة أخرى ، تحدث فولتير فى كتابه *Essai sur les moeurs et l'esprit* وهو كتاب ذو إبعاد أرحب - مما تميز به الهولنديون من حسن تدبير وبساطة ، وأثنى على تسامحهم الدينى . ولكنه فى الفصل الثامن والسعين لم يعن بالنجاة الفكرى .

وربما انجلترا (١٩) ، ونحن نذكر هجوم سيكون الشديد على « الكليات في أوروبا » ، ووصفها بالنقص في الفلسفة الحديثة والعلمية ، وأنها بحاجة للإصلاح (٢٠) . وكانت هذه شكوى عامة رددتها المصلحون التربويون خلال القرن كله ، ورغم ما فيها من مبالغة ، إلا أنها كانت صحيحة في جوهرها . ونهضت الفلسفة « الحديثة » خارج الدوائر الأكاديمية إلى حد كبير . ومن بين العلماء المرموقين ، كان بعضهم من أساتذة الجامعة (كجاليليو في بيزا وبادوا ، ونيوتن في كيمبردج) . أما الأغلبية فلم يكونوا كذلك . وشجعت جامعة لايدن التي أنشئت ١١٧٥ لتخليد ذكرى الانتصار العظيم على الأسبان ، دراسة التشريح والفلك وعلم النبات وكذلك اللغات الشرقية . ومن جهة أخرى فإن علماء هولاندة مثل هيوجين Huygens وليوفنهوك Leeuwenhoek وسوامردام Swammerdam لم يقوموا بالتدريس في أى جامعة أخرى .

كان لا مفر من أن يؤدي الاتجاه المحافظ (أو التدهور الإيجابي - كما كان الحال في ألمانيا) للجامعات إلى ظهور مراكز مكملة أو بديلة للتعليم والبحث الفكري . إذ كان القرن السابع عشر قرن الأكاديميات . ومن بينها Ritterakadiemien في ألمانيا والأكاديميات المنتشرة في إنجلترا التي كانت تعلم الموضوعات « الحديثة » . والأكاديمية الفرنسية هي أفضل المعروفة من عدد من الأكاديميات الأدبية ، وبوجه خاص الجمعيات العلمية الجديدة . وكما حدث للجامعات في القرون الوسطى ، أنشئت هذه الأكاديميات والجمعيات في كل بلد ، باستثناء هولاندة ، وهذا يدعو للدهشة . وأنشأت فرنسا أربع أكاديميات إقليمية هامة في بلوا Blois ومونبلييه وتولوز وكان ، إلى جانب أكاديمية العلوم الشهيرة في باريس التي اعترف بها الملك رسميا ١٦٦٦ (لوحة ٧ مستنسخة من لوحة لهنرى تيسيلان وتصور الملك لويس الرابع عشر وهو يزور « الأكاديمية » محاطا بالعلماء ويصحبه وزيره كولبير في اليسار) . وعلى الرغم من أن هذه الأكاديميات لم تتركز للعلوم الطبيعية وحدها ، إلا أن دفعتها الأساسية لهذه المؤسسات كانت أساسا في هذا الاتجاه ، ولقد سبق أن لاحظنا كيف كان أعضاء الأكاديمية والجمعيات يختارون

(١٩) على الرغم من أن الجامعات الإنجليزية قد عانت من الكثير من الهرج مثل نظائرها في القارة الأوروبية ، إلا أنها تمتعت دائما بميزة وجود نظام تعليمي قادر على رعاية الدراسات الحديثة حتى عندما كانت المحاضرات العامة تروم على اتباع أنماط تقليدية صارمة . انظر في هذه النقطة إلى كتاب Oxford and Cambridge in Transition تأليف Curtis (١٥٥٨ - ١٦٤٢) .

(٢٠) In the Advancement of Learning (١٦٠٥) الكتاب الثاني .

من عناصر غير متجانسة . اذ كان العلماء يختلطون بالهواة من الطبقتين العليا والوسطى ، بل وبلغت رسالة المؤسسات الى جمهور اكبر بعد نشر المجلات الثقافية مثل Journal des savants لأكاديمية باريس، التي تضمنت أخبارا عن الأدب بالإضافة الى العلم . أما مجلة Philosophical Transactions للمجموعة الملكية البريطانية فكانت أكثر تخصصا . ويتبين من نوع المعرفة التي كانت تعرض في هذه المؤسسات الجديدة بلوغ ما سماه بعض المعاصرين بالعصر الحديث . أما كيف اقترنت هذه المعرفة بالمعرفة التقليدية لكي تنتج اجابات جديدة على الاسئلة القديمة فسيكون موضوع الفصول التالية :

طبيعة جديدة

قال فرنسيس بيكون في كتابه « الأورجانوم الجديد » (١٦٢٠) :
تستحق الفلسفة الطبيعية « وصفها بالأم الكبرى للعلوم » أو جسّد
شجرة المعرفة الذي تستمد منه الفروع الأخرى القوت والغذاء والقدرة
على النمو . ومع هذا فخلال القرون الخمسة والعشرين من تاريخ
الحضارة ، ربما لا يستطاع إطلاق صفة الحضارة على أكثر من ستة
قرون - كما يعتقد بيكون - « اتسمت بالخصوبة في العلم ، أو كانت
ملاءمة لازدهاره » . فبعد أن بدأ اليونانيون بداية واعدة في عهد
طاليس ، اتجهوا الى دراسة الأخلاق والسياسة ، وبذلك أبعّدوا عقول
البشر عن الفلسفة الطبيعية . وقام الرومان بالمثل ، تمشياً مع
احتياجات امبراطوريتهم العظيمة ، وفي الحقبة الثالثة ، من تاريخ
أوروبا الغربية التي بدأت بتقبّل المسيحية ، وهبت أعظم العبقريات
نفسها للاهوت ، الذي كان يحقق أكبر ثواب . وكان « عالم القرون
الوسطى غير موفق من ناحية أى حصاد علمي وفير » . وإبان هذه
الحقبة ، وحتى القرن السابع عشر ، انحطت الفلسفة الطبيعية ، وأصبحت
خادمة ، تلبي مطالب علوم أقل مكانة ، أو أنواع أخرى من التعلم .
ومع هذا فيبدو القرن الجديد على استعداد أفضل لنشر هذا النبات
وازدهاره . وكتب بيكون ١٦٠٣ « وكأنه كان من المقدر أن يلتقي كشف
العالم بفضل الملاحة والتجارة مع ما تبع ذلك من كشف للمعرفة في
زمان أو عصر واحد » (١) .

والواقع أن بيكون قد جعل الفلسفة الطبيعية الملكة الجديدة

(١) سير فرنسيس بيكون Francis Bacon — Novum Organum الكتاب
الأول Aphorisms (٧٨ - ٨٠) Valerius (١٦٠٣) - في مجموعة أعمال
فرنسيس بيكون - جمعها James Spedding ١٨٦٣ - الجزء السادس ص ٣٢ .

للعلوم أو أمها . وعندما أعاد تصنيف المعرفة ، كما أجملها في كتاب تقدم التعلم The Advancement of Learning (١٦٠٥) وكتاب De Augustinis Scientiarum (١٦٢٣) جاءت الفلسفة الطبيعية في المركز ، أى أسمى مكانة من التاريخ والشعر (ولكنها ليست أسمى مكانة من اللاهوت الموحى به) فهى التى تغذى العلوم الأخرى ، بما فى ذلك الفلسفة الأخلاقية والسياسية ، ودراسة الطبيعة البشرية ذاتها . وبوجه عام ، فإن الفلسفة الطبيعية - كما فهمها بيكون - كانت تشير الى « المملكة البشرية للمعرفة » ، و المعرفة التى يستطيع الانسان اكتسابها عن طريق الحواس ، وأحيانا للعلم بوجه عام ، باعتباره مختلفا عن العلوم الجزئية ، أى بوصفه فلسفة أولى تتألف من مبادئ يشترك فيها علمان أو ثلاثة . ويلزم التنويه بوجه خاص الى أن الفلسفة الطبيعية تتخذ « الطبيعة » موضوعا لها ، ومن ثم فإنها تكون أساسا معنية بالفيزياء والميكانيكا (وكذلك بالميتافيزيقا ، وإن كانت الميتافيزيقا فى نظر بيكون - كما يجب أن نلاحظ - لا تعنى أكثر من الفيزياء بعد تعميمها . وتتناول أكثر قوانين الطبيعة عمومية) . وباختصار ، فإن بيكون قد سار على نهج فلاسفة الطبيعة فى عصر النهضة ، فأعاد مسألة الطبيعة مرة أخرى الى الصدارة . فما هى الطبيعة ؟ قبل بزوغ هذا القرن ، كان السؤال العريق الذى أثاره حول بروز مكانتها مستشوار ملك انجلترا ، قد شغل بال كبار العقول أصحاب المقام الأسمى من علماء محترفين وفلاسفة ، وشغل كذلك لقيفا من الهواة والشعراء والساخرين ورجال الكنيسة والبلاط والوجهاء ، بل والسيدات . فمنذ عهد الفلاسفة الأيونيين ، لم تثر الطبيعة مثل هذا الاهتمام الذى استغرق العقول كافة ، أو أثارت مثل هذا الجدل . ولعلها قد اقتربت من أن تكون سؤال العصر ، وبخاصة ، إذا أدركنا أنه على الإجابة عن هذا السؤال تتعلق اجابات أخرى لأسئلة أخرى تخص الانسان ، وعالمه ، بل والله ذاته .

من هذا البحث البالغ الاندفاع ، انبعثت صورة جديدة للطبيعة ولاحظ الشاعر والكاتب الدرامى جون درايدن (١٦٦٨) : « أليس واضحا أنه خلال المائة عام الأخيرة (عندما كانت الفلسفة الطبيعية الشغل الشاغل لكل جبهة المسيحية) قد كادت تتكشف لنا طبيعة جديدة (٢) » . وكانت هذه « الطبيعة الجديدة » التى لم تكن قد

(٢) An Essay on Dramatic Poetry — John Dryden (١٦٦٨) ضمن

Essays جمع W.P. Ker اكسلورد ١٩٢٦ (ص ٣٦ - ٣٧) .

اكتملت بعد كل تفاصيلها - اذ كان نيوتن لم يظهر بعد - نتاجا مشتركا للعلم والفلسفة لألفية علماء فلك وعلماء فزياء متعاقبين من كوبرنيك الى جاليليو ، وفلاسفة مهتمين بنفس الموضوع من ديكارت الى اسبينوزا . وكذلك تضمنت القائمة نابليطانيين جدد مثل جواردانو برونو . وسميت هذه النظرية بالتبعية بالنظرية الآلية ، أو بزيادة فى التعبير التقنى فانها قد سميت بالنظرية الحركية Corpuscular - Kinetic للطبيعة ، وحلت محل النظرية اليونانية المسيحية - وان لم يحدث ذلك باى حال فجأة - التى سادت الفكر ، واعتمد عليها كفروض سابقة فى الفن والأدب ، من القرون الوسطى حتى القرن ١٧ .

وكان الاتجاه الأساسى لهذا « النسق العالمى » الجديد - كما سماه ، جاليليو هو قراءة كل أو جل معانى الطبيعة الروحية والانسانية واستمرت فكرة الطبيعة كصورة ، ولكنها صورت الآن ليس ككائن حى وانما كآلة أو ماكينة أو ساعة ، وبذلك ظهر التشبيه الشهير للكون كساعة ، والذي أسر الخيال الأوربى المائتى عام التالية ، وكما قال عالم الكيمياء والفيلسوف روبرت بويل : ان الطبيعة ليست بالصورة الفجة التى تصورها المشاءون والأرسطيون ، أى كدمى ، تستمد حركتها من تحريك محرك الخيوط وسلوكها ، وعلى العكس فان الطبيعة :

« أشبه بساعة نادرة كتلك الموضوعة فى ستراسبورج حيث صنع كل شيء بهارة . وعندما تشغل (الماكينة) تحدث حركة تعقبها كل الحركات المتوافقة مع تصميم المخترع . ولا تحتاج حركات الثمائل الصغيرة التى تحدث للتنبيه الى الزمن - كما هو الحال فى الدمى - الى قيام فرد ما بعملية التحريك ، ولكن الساعة تؤدى دورها المرسوم بفضل تصميمها العام والمبدئى الذى صمم للآلة برمتها » (٣) .

ويقول بويل فى موضع آخر : « يستطيع فهم الظواهر الطبيعية من ناحية خصائصها الآلية ، أى بمعرفة التأثيرات الآلية الخاصة بالمادة دون رجوع الى ما يقال عن نفور الطبيعة من الفراغ أو الصور الجوهرية ، أو أى كائنات لاجثمانية أخرى » (٤) . ولقد عبرت هذه الأسطر على

(٣) Works - Robert Boyle (١٧٧٢) الجزء الخامس من ١٦٣ .

ولقد تم انشاء ساعة الحائط الشهيرة فى ستراسبورج التى شاهدها بويل - كما يحتمل - ١٥٧٤ وخطط تصميمها أحد العلماء الرياضيين فى ستراسبورج .

(٤) نفس المصدر - الجزء الثالث من ٦٠٨ - ٦٠٩ .

أفضل وجه عن رفض الفيلسوف الطبيعي في القرن السابع عشر للغائية - أو على أقل تقدير - كما طبقت على أفعال الطبيعة التي حدثت في أعقاب الخليقة الأولى . فنحن نرى الآن بويل يتحدث بقدر أقل عن الأرواح والعقول التي تحرك الأجسام تجاه غايات معينة ، من كلامه عن الحركة « الطبيعية » للأجسام « والقوى » التي تؤثر فيها أما باللمس أو عن بعد . ويعد القانون الحديث للقصور الذاتي ، كما وضعه سنير ايزاك نيوتن في أول قانون للحركة مثالا كلاسيكيا للميكانيكيات الحديثة المتعارضة مع التصورات الغائية الموروثة للطبيعة :

« ان كل جسم عندما يكون في حالة سكون ، أو في حالة مطردة يستمر في السير في خط مستقيم الا اذا أرغم بفعل قوة ما على تغيير وضعه » . وهكذا تغير معنى العلية تغيرا كاملا . فلم تعد « حركة التماثيل الصغيرة » في الساعة في حاجة الى علل ، أى الى جوهر فكري ، أو محرك مبني فيها ، أو الى محرك لا يتحرك - كما في مذهب أرسطو - اكمل منها . وأصبحت المعلولات الآن في درجة مساوية للعلل ، فكلها ترد الى حركة الأجسام في الزمان والمكان .

ولما كان بويل ليس رياضيا لذا أخفق في التعرف على التكوين الرياضي للطبيعة الجديدة . الا أن هذه الظاهرة كانت أهم ملامحها . قال جاليليو : في كتاب The Assayer ١٦٢٣ ، وينظر اليه على أنه دستوره العلمي .

« الطبيعة مكتوبة في هذا الكتاب الكبير ، أعنى الكون . وهي أمامنا على الدوام ، نستطيع أن نحملق فيها ، ولكن الكتاب لن يفهم الا اذا عرف المرء كيف يفهم لغة الكتاب ، ويقرأ الحروف التي كتب بها . فهو مكتوب بلغة الرياضة ، وحروفه هي المثلثات والدوائر . وغيرها من الأشكال الهندسية ، وبغيرها لن يستطيع بشر فهم كلمة واحدة من هذا الكتاب . فبغيرها سنتخبط في متاهات الظلمة (٥) » .

وراء هذا الملاحظة هناك قرن من الزمان حافل بالكشوف الرياضية الغذة كاعادة اكتشاف الرياضيات الاغريقية في عصر النهضة ، وبخاصة أرشميدس من سيراكوزة الذي درسه جاليليو ، ومحاولات فناني عصر النهضة في عالم المنظور ، وتجارب رجال مثل نيقولو تارتاليا Tartaglia

في عالم الهندسة الذي كان أول مترجم لأرشميدس ، والاتجاهات المتفلسفة لليوناردو دافنشي . وكان جاليليو يدرس الرياضيات في جامعتي بيزا وبادوا . ولقد شب أيضا في عالم كان يطالب فيه الملاحون والتجار والأفراد بزيادة الاعتماد على القياس الكمي الدقيق عند تناولهم مشكلاتهم العملية . وهكذا فعندما رد جاليليو الطبيعة الى مجرد أشكال هندسية) ، فانه لم يفعل شيئا أكثر من النهوض بوسيلة في التفكير كانت قد شاعت بالفعل ويبلغ بها غايتها المنطقية . ومن هنا نفهم لماذا أتهم جاليليو - كما أتهم ديكارت قبله - بالتجريد (٦) ، أى بانتقاء عناصر الطبيعة التي يستطيع التعبير عنها بلغة الكم وقياسها للدراسة . غير أن كلا من جاليليو وديكارت قد أنكرا اساءتهما تمثيل الطبيعة ، كما يتضح من مذهبيهما . وما كرره نيوتن ولوك عن الكيفية الأولى والحركة - يصح القول أنها ضمن الأجسام المادية ، أو منتمية اليها . والكيفيات الثانية . فالكيفيات الأولى وحدها - كالعدد والمقدار والموضع أما الكيفيات الثانوية ، كالضوء واللون والرائحة والصوت ، فهي مجرد نواحي ذاتية من تأثير المظاهر الزائفة على الأحاسيس ، ثم يعيد العقل البشرى اسقاطها زيفا على الطبيعة . ويقول جاليليو « ومن ثم فدأني اعتقد أن المذاقات والروائح والألوان ، وغير ذلك ، لا تزيد عن مجرد أسماء ننسبها لأشياء معينة . فهي كامنة فقط في الوعي » (٧) .

وكان جاليليو قريبا من الاهتمام الى نظرية الجوهريين الشهيرة ، أو الى مذهب الثنائية أو الازدواج في القرن السابع عشر . وما لبثت النظرية التي نهض بها ديكارت الى حد كبير أن أصبحت نظرية تقليدية في الدوائر العلمية . فلقد قسمت العالم الى عالمين : عالم للعقل ، وآخر للمادة ، أو للفكر والامتداد . والعقل ، كما تفصح عنه العلة الغائية قد انبثق من الطبيعة . والأمر بالمثل أيضا بالنسبة لكل الكيفيات التي أبقت - فيما مضى - الطبيعة قريبة من الانسنان ، كعبق الأزهار ، وتفريد الطيور ، واللون في كل شيء ، بما في ذلك الضوء ذاته . فالعقل والروح والغاية ، أى كل هذه الأشياء تنتمي الى عالم الانسان ، ولم تعد تنتمي الى الطبيعة ، التي بدت الآن مماثلة « لماكينة » كبيرة أو ساعة تتكون من مادة ميتة ، ولها خصائص رياضية أساسية ، وتعمل

(٦) في Galileos Dialogue concerning the two chief World Systems

١٦٣٢) فمثلا أتهم سيمبليشو المدافع عن مذهب أرسطو خصومه بأنهم قد فرضوا الهندسة على الطبيعة وقال : « ان هذه الدقائق الرياضية صحيحة من الناحية التجريدية ، ولكنها اذا طبقت على المادة الفيزيائية والحسية فانها لن تثبت جدواها » .

(٧) جاليليو James Spedding (النظر ملحوظة غ ٥) ص ٢٧٤ .

أليا بدلا من غائيا ، وتخضع لقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير . وسمحت هذه الثنائية - وهي انتصار للتبسيط - للعلماء بمتابعة أبحاثهم بغير أن يعطوا أكثر من اهتمام عابر لللاهوت والميتافزيقا . وبالرغم من أن الثنائية قد خلقت بعض مشكلات فلسفية وإستمولوجية مهولة ، إلا أنها قد جاءت بالاطار التصوري للتقدم المذهل فى العلوم .

وقبل أن ننتقل للكلام عن ملامح أخرى للطبيعة الجديدة ، كاعادة تنظيم السماء ، والثورة فى عالم المكان ، علينا أن نلاحظ أنه يكاد لا يوجد النموذج الآلى فى حالة خالصة مطلقة حتى عند جاليليو وديكارت . وكان الميل الذى لا يقاوم أو ينسخ للفلسفة الطبيعية فى القرن السابع عشر بوجه عام كما أثبتناه ، ولكن من ناحية الوقائع التاريخية الفعلية ، لم تك الغائية قد ماتت تماما . وكانت ممتزجة دائما تقريبا بالعنصر الآلى ، على نحو أو آخر . وإذا لم نحسب الأرستطيين والأفلاطونيين التقليديين الذين كانوا عديدين ، ولكنهم كانوا معادين للافتراضات السابقة الآلية ، فإننا نستطيع أن نكتشف أربعة أنماط من الخلط بين المستحدث والتقليدى . ففي أقصى اليسار هناك الفلاسفة الماديون . مثل بيكون ، الذى لم يعثر فى الطبيعة على غير المادة والحركة من موضع لآخر . وحث بيكون - كما سنرى - على الفصل الحاد بين اللاهوت والفلسفة الطبيعية . وقام بالمثل بالفصل بين الطبيعة والله . فليست الطبيعة صورة الله ، كما يزعم بعض الفلاسفة الهرطقة ، ولا هى مرتبطة به . فالطبيعة مثل كيوبيد فى الأسطورة . انها يتيمة بلا أبوين (وليس لها علة خارجية) عمياء (تتألف من ذرات تسير على غير هدى) عارية (فلا وسيلة لوصف الذرات غير ذلك) بارعة فى قذف السهم (الذى يمثل فعل المادة فى المكان أو الفضاء) (٨) . وبيكون بوصفه مسيحيا ، لم يتشكك فى خلق الله للطبيعة ، أو فى أن ما يجرى فى الطبيعة يكشف عن قدرة الصانع الأعظم ومهارته . ومع هذا فإننا لن نتعلم هذه الحقيقة إلا من الكتب السماوية ، وليس من الفلسفة أو العلم . واختلف بيير جاسندى - وهو مادى أيضا - عن بيكون فى تشككه الكبير . اذ بدت نظرية الجسيمات فى الطبيعة التى استمدها من أبينفور ولوقريطس - بعد أن أضاف إليها الرياضيات - مجرد فرض لتنظيم المعرفة . فالإنسان لا يستطيع أن يهتدى الى أكثر من علم للمظاهر ، لأن قدراته العقلية محدودة . بيد أن جاسندى ، الذى كان كاهنا

(٨) انظر الى كتاب De Sapientia Verterum (عن حكمة القدماء ١٦٠٩) الجزء

١٧ فيما يتعلق بما قاله بيكون عن كيوبيد أو اللذة . كان الفيلسوف المفصل لبيكون هو الفيلسوف ديموقريطس صاحب المذهب الذرى .

مخلصا في عقيدته الدينية ، قد اعتقد أيضا أن وراء المظاهر هناك الاله المسيحي ، الذي يحرك الذرات ، والذي وضع قوانين الطبيعة • وعرض الديكارتيون خليطا آخر • اذ قدم ديكارت - كما اسلفنا - ثنائية حررت الطبيعة من الملامح الانسانية • واذا توخينا الدقة قلنا ان ثنائيته لم تك نظرية قائمة على جوهرين ، لأن للعقل والمادة مصدرا مشتركا هو الله الذي ينطبق عليه وحده المصطلح جوهر • وبعبارة أخرى ، يكون ديكارت أيضا قد استمد الطبيعة من الله •

واشتركت هذه الأنماط الثلاثة - مهما اختلفت أمثلتها في عدة جوانب - في شيء واحد • فبالرغم من استمرارها في الاعتقاد في وجود علة أولى ، الا أنها دفعت بالعلل الاولى خارج العالم ، الذي سمح له باتباع مبادئ آلية لا روحانية مختلفة من الناحية الجوهرية • وقام نمط رابع باعادة الغائية ، وان كان قد تردد دائما في فعل ذلك ، وقدمها في صور مستحدثة • ونصادف بين ابناء هذه الجماعة بعض الأسماء الكبرى في فلسفة وعلم القرن السابع عشر : اسبينوزا ونيوتن ولايبنتز وبويل • وهم شركاء عجيبون • فكثيرا ما تعارك كل منهم مع الآخر ، ولكنهم اتفقوا أيضا - باتباع وسائل متعددة - في نوع من تاليه الطبيعة • ولعل اسبينوزا هو أكثرهم اثارة للريبة في هذه القائمة ، لأنه قد أظهر تضلعا في معارضته للاهوت النعمة الالهية ، وفي وصفه للطبيعة كنظام رياضي لا يبالي بخلاص الانسان • وبذلك وصل بفكرة جاليليو الى نهايتها المنطقية • وكان اسبينوزا قد فهم جاليليو أكثر من أي شخص آخر • غير أن اسبينوزا قد قام بمحاولة عاتية للتغلب على ثنائية ديكارت ، بأن جمع المادة والعقل كصفتين لجوهر واحد ، سماه الله أو الطبيعة • ولأنه اعتقد في وجود هوية بين الطبيعة والله لذا فمن السهل علينا أن ندرك لماذا رأى أن اسبينوزا من أتباع مذهب وحدة الوجود ، ولماذا - فيما بعد - تعلق به الصوفيون الطبيعيون الرومانتيكيون • والحق أن اسبينوزا لم يك من أتباع وحدة الوجود ، ولكن وحدويته قد أبقت الغائية في مذهبه ، ولكن بطريقة غير مباشرة فحسب ، ومن الغريب أن ينتقص الفيلسوف الألماني لايبنتز اسبينوزا لهذا السبب ، لأنه رفض الغائية ، ولكنه هاجم نيوتن لعكس هذا السبب ، أي لأنه أراد جعل الله - كما قال لايبنتز - *intellectus mundana* ، أي روح العالم • ومع هذا كان لايبنتز محقا في كلامه عن نيوتن • اذ بقي في المذهب العلمي للعالم الانجليزي العظيم الكثير من الغائية • فلم يكتف نيوتن بأن تصور المكان أو الفضاء كمجال احساس *sensorium* الله ، ولكنه - ومما أغضب لايبنتز - ألقى الله في الجناحين لكي

ينظف ويصلح ساعة العالم عند الضرورة ، بل ولمساعدة الأجرام السماوية ،
فى حركتها • وكان ما لديها من *Vis Inertiae* أى قصور ذاتى لم يك
كافيا • وقد يزداد موقف نيوتن وضوحا لو رجعنا الى سطور قليلة من
كتابه فى البصريات :

« ان المهمة الأساسية للفلسفة هى استنباط العلل من المعلولات حتى
تصل الى العلة الأولى • وهى ليست آلية بالتأكيد • فلن يكون النظام
الرائع للطبيعة معلولا لشيء آخر خلاف حكمة فاعل حى دائم ، قوى وبارع
أيضا • فبوصفه فى كل مكان ، فانه أقدر بإرادته على تحريك الأجرام
فى نطاق مجال حسى مطرد بلا حدود ، ومن ثم فانه يستطيع تشكيل
أجزاء الكون واصلاحها أكثر من قدرتنا المعتمدة على إرادتنا فى تحريك
أجسامنا (٩) » •

ولكن أين يقف لايبنتز نفسه ؟ • لقد احتفظ بالغائية فى مذهبه
باستثناء أن الله قد ظهر فى هذا المذهب كعقل يسمو على العالم
intellegntia supramundana ، صنع الساعة بكمال منقطع
النظير ، بحيث تستطيع أن تعمل بعد ذلك ، دون معاونته الخاصة (١٠)
غير أن ساعة لايبنتز لم تك ساعة آلية كاملة مثل ساعة جاليليو
واسبينوزا ، لأنها تتألف فى نهاية المطاف من « موندات » تعد أقرب الى
الأرواح منها للأجسام ، ولها هدف وراء كل ما تعمله • والنتيجة المحتمومة
لذلك هى أن الفلسفة الطبيعية فى القرن السابع عشر لم تك قد اكتملت
من الناحية الطبيعية ، وإن كانت تنزع لأن تكون كذلك ، وكانت كذلك
بالمقارنة بالمذهب المدرسى فى القرون الوسطى • لقد ظلت الروح
أو العقل من مقومات الطبيعة الجديدة ، وإن كان هذا بقدر ضئيل ، فى
أشكال وصور عديدة •

وتضمنت الطبيعة الجديدة أيضا إعادة تنظيم بعيدة الأثر للسماء ،
وتصورا جديدا للمكان أو الفضاء • وتوصف هذه الثورة المكانية –
كما نستطيع وصفها – بأنها قد مرت بطورين : الأول – هو الطور
الكوبرنيقى • والثانى – هو الطور الذى زعم لا نهائية الكون ، وقاده

(٩) *Optics - Sir Isaac Newton* ص ٣٤٤ ، ٣٧٥ - ٣٨١ • ولقد تشابه

موقف بويل عن العلل بوجه عام الى حد كبير هو وموقف نيوتن •

(١٠) انظر فى هذه المسألة ، وما يتعلق بنقد لايبنتز للزفاء نيوتن الى الخطابين
الشهيرين المتبادلين بين لايبنتز ودكتور صمويل كلارك الفيلسوف اللاهوتى الذى دافع عن
نيوتن •

الفيلسوف الايطالى جواردانو برونو . ومن بين هذين الطورين يقال أحيانا ان الطور الأخير كان أكثر ثورية من الطور الاول . وهذه مسألة تحتل الجدل ، لأنها تتجاهل التجديد الجذرى بحق الذى جاءت به كونيات كوبرنيك عندما حطمت الثنائية القديمة للسماء والأرض . فعندما جعل الكوبرنيقيون الأرض كوكبا ، وطبقوا فى آخر الأمر الدينامية الأرضية على السماء ، فانهم قد ردوا الطبيعة كلها الى نسق واحد متجانس فى الجوهر ويخضع لنفس القوانين . فلقد زعموا بعد أن تمنعوا فى سماء أرسطو - التى بدت له مختلفة عن الطبيعة اسفل القمر - أن الطبيعة واحدة لا تتغير وثابتة وخالدة . وقال جاليليو : « لدينا أساس أفضل من أرسطو للاستدلال عما فى السماء من أشياء » . وكان هذا فى معرض دفاعه العظيم عن المذهب الكوبرنيقى . ولو أن أرسطو كان حيا الآن فهل كان من المستبعد أن يغير رأيه بعد أن يرى بقع الشمس من خلال التلسكوب ، وعندما يسمح عن النجوم والمذنبات التى ظهرت حديثا فى السماء والتى يفترض أنها لا تتغير .

غير أن أهم ما يثير الإعجاب فى قول جاليليو هو تفضيله الشخصى « للتحويلية » بالمقارنة « باللاتحويلية » . وقدم جاليليو أحد أنصائه يقول فى معرض نقاشه مع سيمبلشيو الذى دافع عن الموقف الارسطى . « لن أستطيع بغير أن أشعر بدهشة عظيمة - وقد أقول بغير اهانة لذكاى - ان اسمع ما ينسب من كمال أعظم وسمو للأجرام السماوية الطبيعية المتكاملة ، وأن يقال أنها ثابتة ولا تتغير ولا تتحول . الخ بينما يذكر أنه من علامات النقص الكبير أن يكون الشيء متغيرا قابلا للتعميم ، متقلبا . الخ ، بالمقارنة باللاتحويلية . ومن ناحيتى ، فأنى أعتبر الأرض سامية للغاية ، ومثيرة للإعجاب ، لأنها تتغير وتتبدل ، ولا ينقطع فيها الخلق (١١) .

لا يخفى أن الصيرورة قد بدأت تحل محل الكينونة ليس فى السماء وحدها ، بل وفى نسق القيم البشرية أيضا .

واستمر اللاحاح على الصيرورة الى ما هو أبعد من ذلك فى الطور الثانى للثورة المكانية التى تحول فيها العالم المدرك بالحواس الى كون فسيح ، لا نهائى ، من ناحية المكان ، وماهول بالسكان الى ما لانهاية وبلا مركز . لم يكن هذا التحول الذى اكتمل ، بمعنى أنه قبل على نطاق واسع فى القرن ١٧ ، من صنع العلم الجديد جزئيا فحسب ، فهو مدين

بقدر كبير للتأملات الفلسفية التي سادت في أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة حول مبدأ الوفرة Plenitude الأفلاطوني ، وإعادة احياء بعض فلسفات اغريقية معينة من التي سلمت بوجود كون لا متناهي - وليس من شك في أن الفرض الكوبرنيقي قد نبه الى التفكير في اللامتناهي عندما زاد المسافة الى الكواكب الثابتة ، ورفع طول أقطارها ، وأوحى بوجود سماء أو كيان كروي ثابت لا حد له . ومع هذا فإن جواردانو برونو في كتاب De l'infinito e universoe mondi (١٥٨٦) لم يعتمد بصفة أولية على كوبرنيك ، ولكنه نقل من مصادر فلسفية متنوعة ، بما في ذلك محاورة تيمائوس لأفلاطون ، وفيثولا الكوزي - بالرغم من أن برونو نفسه لم يك ماديا - ونقل أيضا من لوقريطس وأبيقور وديموقريطس ، وقال القس الدومنيكي السابق : « ان أية علة لا متناهية يجب أن تكون لها معلولات لا متناهية ، ولما كان الله جوهرًا لا متناهيا ، ولما كانت هناك هوية بين الامكان والعقل في حالته ، لذا يتعين أن يكون هناك لا متناهيات في الكائنات والعوالم ، وهكذا عظمت مكانة الله ، وبانت عظمة مملكته . فلم يعد مجده يعتمد على شيء واحد ، بل على شمس لا حصر لها ، وليس على أرض مفردة أو عالم مفرد ، بل على مائة ألف ، أى على ما لا نهاية له من العوالم » ولما كانت الطبيعة عند برونو مشبعة بالله ، لذا تميزت بخصوبة واضحة ، وبتيار متدفق بلا انقطاع لا يتوقف عن انتاج معلولات جديدة ، دائمة التغير في مظهرها . » من هذا يتضح أن الأرض والمحيط يتميزان بخصبهما ، فمن اللا متناهي تولد وفرة من المادة » (١٢) ومن اليسير أن ندرك لماذا حكم على برونو بأنه أشد تطرفا من كوبرنيك . فلم يكتف برونو بتحريك أسوار كون الانسان ، الى ما هو أبعد ، ولكنه حطمها وملأ الكون خارج الأرض بكثرة من العوالم . وحطم ديكارت وهنرى مور فيلسوف أفلاطوني كيمبرج ، وفونتنيل مؤلف الكتاب الجماهيري Entrétiens sur la Pluralité des Mondes (١٦٨٦) ، وآخرون حطموا العالم المحدود في القرون الوسطى ، العالم الذى عاش فيه دانتى وشكسبير ، ولا داعى لذكر أرسطو ، وجاءوا بنوع مختلف اختلافا جذريا من الكون اللا متناهي .

فماذا كانت الاستجابة الذاتية لهذه الصورة الجديدة من الطبيعة التى تركز عليها الاهتمام فى القرن السابع عشر ؟ هل بدت الطبيعة الآن أكثر ابتعادا من الانسان ، وأقل تناظرا مع احتياجاته النفسية ؟ .

On the Infinite Universe and Worlds. — Giordano Bruno (١٢)

سنة ١٦٥٠ - من ٢٤٥ - ٢٤٦ .

Dorothy Singer

ترجمة

وكيف أثرت هذه الصورة للطبيعة على الخيال البشرى ؟ لقد تنوع رد الفعل تنوعا كبيرا بطبيعة الحال ، مثل النظريات العلمية والفلسفية ذاتها .

ولكن لعلها لم تك مساوية في صرامتها ، كما يتوقع المرء ، لعدة أسباب : أولا - لأن الطبيعة الجديدة لم تفهم فهما كاملا ، ومن هنا جاءت متضمناتها الكاملة . مثلا - ما هو الأثر الذى يمكن أن يحدثه الكون الآلى فى تصورات الانسان أو الله . اذ مرت هذه الطبيعة الجديدة عند الجميع مر الكرام ، ما عدا قلة من العارفين . ثانيا - وكما بينا ، كان الفلاسفة الطبيعيون أنفسهم يعيشون جزئيا فى نطاق عالم فكرى أقدم ، ومن ثم غاب عن فطنتهم التخفيف من هذه المتباينات بين القديم والحديث . وأخيرا فإن الطبيعة الجديدة - على أقل تقدير فى الكثير من جوانبها - قد فتحت أبواب آمال كثيرة ، وبذلك ساعدت على اخمال الخيال ، وكذلك ألهمت جدوته .

وهكذا نفهم لماذا عبر كثيرون عن حيرتهم . فلقد كتب الشاعر والقس الانجليكانى جون دون (١٦١١) : « ان الفلسفات الجديدة تدعو الى الشك فى كل شيء » . فبعد أن شب الشاعر دون فى ظل الكون الأرسطى المسيحى أصابه علم الفلك الكوبرنيقى بالاضطراب والاكنتاب ، وبدا له الكون الأكبر كأنه قد تحول الى عماء ، ضاعت فيه الشمس والأرض معا ، ولم يصادف أية قريحة انسانية ترشده الى أين يتطلع . وندب دون حظه لأن كل شيء قد تحطم الى شذرات ، وانقضى كل تماسك (١٣) . وأشعرت الكونيات الجديدة الشاعر دون بتدهور الطبيعة وكذلك الانسان والحكومة . أفلم تبين هذه الكونيات أن عالم ما فوق القمر والعالم السماوى ، والذى اعتقد حتى ذلك الحين أنه كامل ، يخضع للتغير والفساد مثل عالم ما تحت القمر ؟ ويمثل اتجاه دون نمطا من الأشخاص ، وبخاصة فى بواكير القرن .

وكان جواب بليز باسكال أشد تطرفا ، وأقل تمثيلا للآخرين (١٤).

The First Anniversary — John Donne.

(١٣)

الآيات ٢٠٥ - ٢١٣ .

(١٤) على أن باسكال لم يك الوحيد الذى ضمير على هذا النحو . ففى كتاب عن كثرة العوالم لامت الكونتييسة فونتنبيل وقالت له « لقد ضحكت الكون حتى أصبحت لا أعرف أين أنا ، ولا ماذا سيكون مصيرى . وأنى أحتج لأن هذا شيء مزعج » . ص ١٢٥ - ١٢٦ .

تخلد شعير باسكال بالضيق وسط ضخامة الطبيعة ، في رد فعله للفكرة التي لم يقبلها في حقيقة الأمر . ودار موضوع واحد من أعظم خواطره حول افتقار الانسان الى الاتساق ، عدم الاتساق حيال ماذا ؟ انه عدم الاتساق مع الطبيعة التي تتحدى كلا من الخيال والعقل . وكتب : « ان الطبيعة عالم لامتناه ومركزها في كل موضع ، ومحيطها لا وجود له » ، فما هو حال الانسان في هذه اللامتناهي . نبحر في عالم رحيب . ولا يتوقف انحرافنا الى اللايقين ، وندفع من نهاية الى أخرى (١٥) ، وفي النهاية فعلى الرغم من أن باسكال كان عالما عظيما ومفكرا دينيا أيضا ، الا أنه لم يهتد الى الطمأنينة والاستقرار الا في ظل الدين الذي أوحى به ، والذي يسمو على الطبيعة . ومن المفارقات أن يشعر باسكال بقربه من الطبيعة أكثر من ديكارت . فبالرغم من أنه اعتقد أن الانسان غير متناسق مع الطبيعة ، الا أنه من ناحية أخرى قد رفض المذهب الديكارتي الآلي . وكتب : « أرى بكل وضوح أن للطبيعة ، كينونة ، ضرورة أبدية . وللامتناهية » (١٦) . ولا جدال أن ديكارت خطر بباله عندما قال هذا القول . وقلق آخرون ، وبخاصة رجال الكنيسة لما يتهدد اللاهوت من تركيز الفكر حول الانسان anthropocentric ، وتناسب ازدياد هذا الفكر طرديا مع ازدياد فهم مبادئ الطبيعة الجديدة . وكان المصلحون البروتستانت قد تبذروا النظام الكوبرنيقي من البداية . وكانت الكنيسة الكاثوليكية أبطء في رد فعلها ، ولكنها في النهاية انقلبت عليه انقلابا عنيفا ، وبخاصة بعد أن تنقل برونو في شتى أنحاء أوروبا لكسب أتباع لفكرة الثنائية اللامتناهية . وكان التهديد حقيقيا . وقال برونو : « ان الانسان المحروم من العقل هو الذي يعتقد أن هذه الفضاءات اللامتناهية المسكونة بأجرام هائلة ورائعة قد صممت لكي تمنحنا النور وحسب (١٧) » . وكتب ديكارت يقول على الانسان أن لا يشعر بالنفخة الكذابة ، بعد أن عرفنا الآن ما لاحصر له من الأشياء الموجودة في الكون ، وليس هناك ما يؤكد على الإطلاق « انها قد خلقت من أجلنا على نحو يبين أن الله لم يكن لديه أي غاية أخرى عندما خلقها » (١٨) ، وما أثار الشك والتساؤل

(١٥) Pensées-Blais Pascal غ ٧٢ ترجمة W. F. Trotter من طبعه Brunschvieg

(١٦) نفس المصدر غ ٤٦٩ - انظر أيضا غ ٧٦ ، ٧٧ .

(١٧) Giordano Bruno استشهاد بها في كتاب Life of Giordano Bruno تأليف Frith (١٩٧٨) ص ٤٣ - ٤٤ .

(١٨) René Descartes - مبادئ الفلسفة - الجزء الثالث . المبدأ الثالث .

كان شيئا أكثر من الفزياء الأرسطية ، انه كان شيئا لا يقل عن الاعتقاد بأن الطبيعة قد خلقت خصيصا للإنسان وحده . وأشار اللاهوتى البروتستانتى فيليب ميلانختون قبل ذلك بأعوام الى أن مغزى تعدد العوالم هو السخرية من تكفير المسيح يسوع ورسالته على الأرض . وعكست رحلات جليفر التى نشرت بعد ذلك بأعوام (١٧٢٦) الكثير من الشكوك المعاصرة فى الطبيعة عندما صورت الإنسان كسوسة وحيدة ضئيلة الى درجة لامتناهية بالمقارنة بسكان العوالم الأكبر ، وعاجزة عن فهم مثل هذا العالم الرحيب .

على أن هذا لم يك الاجابة الوحيدة ، ولا حتى الاجابة السائدة . فان الطبيعة الجديدة قادرة أيضا على الاشعار بالتوقير والانبهار والاحساس بالقوة . فهي قادرة على اشعارنا بالتوقير ، لأنها - كما أشار بقايا أنصار الغائية - ما زالت تتمسك بهذه الغائية . وقال فرنسيس بيكون أن الطبيعة تكشف عن قدرته وحكمته ، مثلما يكشف الكتاب المقدس عن ارادته . ان هذا المذهب الذى يؤمن بوجود كتابين مقدسين كان من البديهيّات المسلم بها عند جهايزة القرن السابع عشر ، ومن ثم فعندما نتأمل الطبيعة ، فان من الطبيعى حدوث شعور بالتهيب « لنظامها الرائع وقانونها وقوتها » ، ولربط بينها على نحو ما وبين النعمة الالهية المقدسة : « كيف يمكن القول ان الطبيعة لم تفعل شيئا سدى ، ومن أين جاء كل هذا النظام والجمال اللذين نراهما فى العالم ؟ » وكانت الاجابة عند نيوتن ، وأغلب معاصريه عن هذا السؤال واضحة .

انها من آثار التصميم ، ولا يلزم بالضرورة أن يكون هذا التصميم من صنع انساني ، ونستطيع أن ندرك نفس النوع من التوقير فى مشاهد المناظر الطبيعية ، التى رسمها الهولنديون ، وبخاصة ياكوب رويسدال . فرغم كل ما فيها من واقعية ، الا أن هذا الفن غالبا ما كان له ظلال دينية وشاعرية . وأضيف الى التوقير شعور مناسب بالغبطة عند المولعين بالفضاء الخارجى . فلقد أسكر الفضاء برونو ، أو وفقا لتعبيره المجازى انه شعر كأنه قد أفرج عنه من السجن . فلقد تسبب الكون « البطليموسى » فى سجن العقل الانسانى فى « مملكة ضيقة » كبيضاء فى قفص ، ولكنه الآن قد أطلق سراحه ، وأصبح قادرا على الطيران والانطلاق فى الأثير الرحيب .

من الآن فصاعدا ، سافرد جناحى فى الفضاء (١٩) .

(١٩) جوردانو برونو « فى الكون اللامتناهى والمسؤول اللامتناهى » . (انظر

ملحوظة ١٢) ص . ٢٤٩ .

- ولن أشعر بحاجة من البللور أو الزجاج
- لقد شققت السماء وسأخلق فى اللانهاية

ويفيض أدب القرن السابع عشر بهذا « الاحساس الجمالى باللامتناهى » على حد قول مارجورى نيكلسون • وأصبح حتى هنرى مور عن هذا الاحساس عندما قال فى قصيدته « لا نهائية العوالم - ١٦٤٦ » : « سأفنى باللامتناهى » ، وتشابه مع برونو فى اعتقاده فى وجود طبيعة قابلة للتشكيل ، وأحس بالتناغم مع الطبيعة ، وشعر بشخصيته تتسع وتتم • وشعر بنفس المشاعر شاعر آخر من « شعراء الإلهام » ومن المؤمنين إيماناً عميقاً بالدين • انه توماس تراهيرن ، وألف قصائد تحمل عناوين مثل « عند الزحف على القمر » و « الشعور بعدم الاشباع » و « والطبيعة » ، وقال : « كم مرة رفعت عينى الى ما وراء الكواكب والنجوم ! - وأخبرتني الطبيعة الفاضلة بأنه لا نهاية للفضاء - داخل روحى » هكذا جمع تراهيرن بين فكرته عن اللانهاية الخارجية واللانهاية الداخلية فى قصيدته Felicity (٢٠) كانت فكرة تراهيرن عن الطبيعة ، واستجابته الشخصية لها ، « رومانتيكية الروح » ، وليست كلاسيكية ، كما نستطيع القول •

وانطلق كل من العلماء والشعراء معا فى هذه الطبيعة الجديدة • ومن بين العلماء وفلاسفة الطبيعة ، انصب الاهتمام على القوة أكثر من أى شئ آخر ، أى الاحساس بالقوة ، الذى عبروا فيه عن اجلالهم للطبيعة ، باعتبارها من صنع الله ، وكانوا يتحدثون أيضا عن مملكة الانسان » و « سلطان الانسان » على الطبيعة • ولم يدركوا ما بين القولين من تناقض • ألم يخلق الله الانسان على صورته ، كما خلق الطبيعة لنفع الانسان ؟ على أن فكرة السلطان قد نقلت معنى أقوى من ذلك • فهى جريئة وعدوانية وتنحدر من اعتقاد الرينسانس الجديد بالقوة الخلاقة للانسان والثقة التى ولدتها المنجزات البشرية التكنولوجية فى عالم الملاحه والكشوف والمخترعات • ورغم أن يكون قد حذر من شهوة القوة التى تسببت فى سقوط الملائكة الا أنه حث على اعادة املاء الانسان « لحقه على الطبيعة » ، والى زيادة قدرة الجنس البشرى

Poems of Felcity — Thomas Traherne

(٢٠)

Marjorie

انظر كتاب H. I. Bell

جمع

The Breaking of the Circle — Nicolson

فيه أمثلة

أخرى - ١٩٥٠ الفصل الخامس •

وسيطرته على الكون (٢١) « فغاية مؤسستنا - كما يقول رئيس بيت سليمان في الاكاديمية العلمية في نيو أتلانتيس ، أى يوطوبيا سيكون هي « معرفتنا » لعلل مركز الأشياء وأسرارها وتوسيع حدود مملكة الانسان حتى يصبح كل شيء ممكنا (٢٢) . ان هذه ليست لغة المسيحية التقليدية، أو النزعة البدائية الرومانتيكية ، انها لغة بروميتية تدل على اتجاه أكثر دنيوية ، وميل لاستثمار الطبيعة في العصر الحديث .

وهكذا تغيرت الأفكار والاتجاهات ازاء الطبيعة بسرعة في القرن السابع عشر . ولا يعنى هذا استمرار بقاء بعض أجزاء في النسق القديم للطبيعة عند أصحاب العقليات البعيدة التقدم والبعيدة عن البساطة . اذ قام النسق ذاته كأى صرح متين البناء على أسس ثابتة لا تتغير . وفي الطبيعة الجديدة ، لجاليليو وديكارت ونيوتن ، نظر الى المكان والزمان كمطلق بمعنى أنهما موجودان موضوعيا ، ومستقلان تماما عن أى محتوى فيزيائى . ولا شك أن المادة تملأ الفضاء ، وتتحرك من خلاله ، ولكن المكان ذاته ، ظل - كما ذكر نيوتن « دائما هو هو ولا يتحرك » . ولهذا السبب ، وصف هنرى مور المكان بأنه كأنه الإله : « واحد ، أبدي ، ومستقل ، وكيونة من حيث الماهية ، وكيونة من حيث الفعل » (٢٣) . وبالمثل ، فإن التغيرات تحدث في زمان ، ولكن الزمان نفسه لا يتغير ، ولكنه ينساب فحسب . وقال نيوتن في موضع آخر : « هناك فارق بين الزمان المطلق الحق ، والزمان الرياضى ، وبين الزمان النسبى والظاهرى والدارج » . ويقاس الأخير بالرجوع الى حركة الكواكب بالساعة أو اليوم أو الأسبوع . وربما عرف نيوتن هذه التفرقة من أستاذه ايزاك بارو ، الذى تحدث بالمثل عن « الفارق بين الزمان والصورة

(٢١) انظر بوجه خاص المجاز الشهير في كتاب
Novum Organum (الكتاب الأول ف ١٢٩) ففيه مناقشة للأنواع الثلاثة من تطلعات البشر .

News Atlantis — Sir Francis Bacon, (٢٢)

(١٦٢٧) في أعمال فرنسيس بيكون . (انظر ملحوظة ف ١) . « بوسمنا
Discourse on Method ان لجمال الفلسفة أسبادا للطبيعة وأسائلة لها -

ولقد ذكر ديكارت القول السابق لنفس الغرض . انظر أيضا ص ٣١ .

Enchiridion Metaphysicum — Henry More. (٢٣)

Miliv Capek (١٦٧١) استشهد بها

Philosophical Impact of Contemporary Physics برنستون ١٩٦١ .

ص ٩ - ١٠ - لقد اختصرنا النص بعض الشيء .

المشخصة ، (٢٤) . فحتى المادة ، فانها لا تتغير ، على أقل تقدير في عناصرها النهائية من حيث الكتلة والحجم والشكل . وفي هذا المذهب ، كان الزمان خاضعا للمكان وأقل حقيقة منه ، لأن مثل هذه التغيرات التي تحدث كانت تتصور على أنها تحل في سياق لا يتغير ولا تؤثر على الحقيقة المادية الأساسية . وبعبارة أخرى ، فإن الكون ليس له تاريخ ، كما سيقول فيما بعد هنري برجسون . انه مذهب خاضع للحتمية . فهو دائما هو هو ، ويستطاع التنبؤ بكل حركاته مستقبلا اعتمادا على العزل المعروفة . بطبيعة الحال ، كان هناك تصور منافس في بداياته كرر الحديث عنه برونو ، وأدركه حتى بعض البيولوجيين عن الطبيعة القابلة للتشكيل ، والتي لا تتوقف عن احداث نتائج جديدة ومتنوعة . ولكن هنا أيضا يبدو واضحا أن الصيرورة قد اعتمدت على الكينونة ، ومصدرها هو الله والوفرة .

كان البيولوجيون المعاصرون يحيون ويعملون في نفس هذا النوع من عالم افكر المتناقض . اذ كان هناك الكثير مما هو « حديث » فيما يعملون . انه العصر العظيم للتجميع والتصنيف والوصف . وقامت سلالة جديدة من علماء الطبيعة بقلب الافكار القديمة ، وفجرت الخرافات القديمة ، ولاحظت بأعين حادة أو بمساعدة الميكروسكوب تنوعات أو أجناسا من انواع لم تسبق معرفتها (بعضها من العالم الجديد) وبعضها انقرض وكشفت الحفريات ، وكائنات ، أو أجزاء من كائنات لم تسبق رؤيتها من قبل ، وحشرات وبروتوزوا وباكتريا وما أشبه . وكان من آثار هذه « الثورة البيولوجية » - ان صح تسميتها كذلك - استبعاد الخفايا والاعتماد من الآن فصاعدا لا على المصادر الموثوق بها ، وانما ، وعلى حد تعبير سير توماس براون على « رسوخ العقل أو التجربة المعززة » وما هو أبعد من ذلك ، فقد اتبع علماء البيولوجيا النموذج الآلي للطبيعة ، واستعملوا نظريات الميكانيكا في تفسير الوظائف العضوية ، ومن ناحية أخرى ، فقد رثى وجوب وجود مبدأ حيوي لتفسير الكثير من عمليات الطبيعة ، والطبيعة في جملتها . ومع هذا ورغم الاعتقاد بأن لها فاعلية ، الا أنها تعمل اعتمادا على مخطط الهى في نهاية المطاف ، وفون كل ذلك ، فلم تتضمن كتاباتهم أى تلميح لفكرة التطور (٢٥) .

(٢٤) نلس المصدر للرجوع اليه في كل هذه الأشياء - الجزء الاول

The classical Picture of Physical World».

Religio Medici — Sir Thomas Browne.

(٢٥)

(١٦٤٢) - الجزء الاول - القسم ١٦ . لمعرفة ما قاله براون عن مدى الثقة في القدماء

النظر الى كتاب Essay into Vulgar and Common Errors.

ويبدو ماثلا ليكون عندما يقول : « على أن أعدى أعداء المعرفة هو التشبث بالآزم بالثقات ولا سيما عندما نبني معتقداتنا على فروض القدماء » .

« الطبيعة هي من الله » كما قال براون ، أى أن الله قد خلق الطبيعة كما هي ، وكان هذا رأى جون راي أيضا ، ولعله أعظم عالم طبيعي فى القرن السابع عشر . وفى كتابه *The Wisdom of God Manifested in the Works of Creation* (١٦٩١) صـور راي عالما قد اكتملت صنعته عندما حدثت كل الخليفة . ويقول ريشارو وستفول Westfall : « قد يفتقر للقرن السابع عشر أنه اغفل التطور ، وترك الكلام عنه لقرن تال ، لأنه اكتشف ما فيه الكفاية » (٢٦) وبعبارة أخرى ، فإن عالم البيولوجيا فى القرن السابع عشر لم يكن عالم صيرورة ، ولم يختلف فى هذه الناحية عن عالم فيزياء القرن السابع عشر .

وهذا - فيما يحتمل - السبب الأساسى وراء لماذا أحدثت الطبيعة الجديدة ، التى بدت فى البداية مقلقة ، استجابة أو رد فعل متفاهل . فلقد جاءت باطار من الثبات يرى التغير فى نطاقه ، ولكن هل كانت هناك أسباب أخرى أيضا . فالطبيعة سواء صورت كآلة أو كائن حي ، كانت ظاهريا بعيدة عن السقوط أو التدهور ، كما استمر بعض يقول خلال هذه الحقبة . وبدت الطبيعة - وبخاصة فى نظر علماء الميكانيكا خاضعة للقوانين ، ومنظمة فى كل موضع ، والله ذاته يضمن توافقها . وتحدث لايبنتز - وكان من بين من ابتكروا تشبيه الساعة - عن الهارمونية السابق توطدها ، وتعنى أن الله قد أنشأ ساعتين هما الروح والبدن ثم ضبطهما معا ، بحيث تعملان بكمال متآيين فى عالم ظواهر الطبيعة - وكانت هناك أيضا ركيزة فى الطبيعة الجديدة للعبادة الدينية ، حتى فى حالة عدم الايمان بوجود مخطط للطبيعة يناسب حاجة الانسان . وساعدت لامادية « المطلقات » الجديدة على تقديس الطبيعة ، وانما على نحو جديد ، وفى مذهب نيوتن على سبيل المثال ، يستطاع اعتبار المكان والزمان صفتين لله .

غير أن عواصل التفتت فى النظرة الى الطبيعة قد بدأت . فليس حقيقيا ان الناس كانوا منفصلين عن الطبيعة فى القرن السابع عشر ، أو أن الطبيعة كانت مفرغة من المعنى الانسانى . والأمر سيان . فبعد استبعاد الكيفيات الثانوية ، كان من المحتم أن تبدو الطبيعة أقل صلاحية للهجرة الروحية للانسان ، وانما أكثر صلاحية لاختبار الانسان لقوته . وأيا كان ما يفهم من هذا المعنى ، فانه كان يحدث فى الجملة شعورا من التفاؤل أكبر من التشاؤم .

الايمان والعقل

رغم الانبهار المتزايد « بالطبيعة » ، فقد استمر بقاء المسائل والاعتبارات الدينية في أذهان الناس خلال القرن السابع عشر برمته ، كما يبين من الفصل السابق .

وكان الحصاد الجديد للعلماء « الجهابذة » ليس معاديا للدين ، أو عديم الاكتراث به . وعلى العكس فقد ابتعدوا عن طريقهم كى يبينوا ان العلم مظهر من مظاهر الدين . ويقول الأسقف سبرات ان الجمعية الملكية ، قد حددت فى اختصاصاتها المسائل المتعلقة بالله والانسان والطبيعة . أما بالنسبة « للمسائل المقدسة » :

« فانها لا تقحم نفسها فيها الا باعتبارها قدرة الخالق وحكمته وخيريته المتمثلة فى النظام المثير للاعجاب ، وفى صنائع المخلوقات . ان هذا لا يمكن أن ينكر ، ولكن فى وسع الفيلسوف الطبيعى ، ومن الأفضل له أن يعرض هذا النوع من المقدسات . . ان هذا هو الدين الذى يدعمه الاتفاق الاجتماعى على كل أنواع العبادات . وقد يساعد - من ناحية - المسيحية كالرواق المؤدى لمعبد سليمان الذى سمح حتى للكفار بالدخول » (١) .

أما من ناحية الفلاسفة ، فقد كانت القضية ربما أكثر قطعية . اذ وضع العقلانيون فى القارة الأوربية ، عند محاربتهم لمذهب الشك أو البيرونية الله حجر الزاوية فى مذاهبهم . واهتم التجريبيون (باستثناء هوبز) أيضا بالمشكلات الدينية (٢) ، وان كانوا قد تعرضوا عندما فعلوا ذلك

(١) The History of the Royal Society — Thomas Sprat.

الجزء الثانى - القسم الحادى عشر .

(٢) اهتم هوبز كثيرا بمسائل الكنيسة والدولة والسلطة الكنسية ، ولكنى اتحدث هنا عن الايمان الدينى والعقيدة .

لصعوبات كبيرة ، فقد خصص لوك على سبيل المثال جانباً كبيراً من الكتاب الرابع من مبحثه الفلسفي الكبير *Essay concerning Human Understanding* (١٦٩٠) • ليبين كيف يثبت وجود الله ، وأعتقد أنه « ليس من الصعب القيام بذلك » وناقش أوصاف الله ، « والمعايير والحدود بين الايمان والعقل في الدين » • وأثبت كتاب متأخر للوك « معقولة » المسيحية • وغنى عن البيان أنه قد كان هناك اتفاق ، أو ربما تحالف صوري بين الفلسفة والدين ، وبين العلم والدين في القرن السابع عشر • وسجل فن القرن السابع عشر بالمثل اقتناعاً واهتماماً دينيين • وكما بينا في الفصل الأول من هذا القسم (٣) ، فإن بعض الفنانين البارزين - وبغير أن نذكر من كانوا أقل منهم مكانة - قد تناولوا موضوعات دينية الى جانب الموضوعات الدنيوية ، ولم يكن هذا مجرد وسيلة تقليدية ، أو تعبيرا عن الولاء للكنيسة • فكانت لوحة القديسة تيريزا الصوفية لبرنيني رغم أنها تمت بتكليف من أسرة كورنارو ابداعاً لفنان كاثوليكي مخلص • والأمر بالمثل في حالة اللوحة الرائعة المسماة انتصار القرباني لبيتر بول روبنز (لوحة ٨) • ففي هذه اللوحة الرمزية ، صور روبنز - وكان حين ذاك من الفنانين المناصرين للحركة المناهضة للبروتستانتية - الدين وهو جالس على كرسى النصر والعلم (ويمثله شاب) والفلسفة (ويمثلها شيخ ملتج يتوكأ على عكاز) • والطبيعة وراء الدين مباشرة في عربة ، وخلفهم شخصان : هندي أمريكي وزنجي يمثلان العالم الجديد الذي كسبه المبشرون للدين الحق • وكما كتبت في موضع آخر : ان الصورة « ترمز بكل وضوح الى الالهوت كملك لكل العلوم : العلوم الجديدة والقديمة على السواء » (٤) • واتجه رامبرانت - وهو فنان بروتستانتي ذو مكانة هائلة - في أعماله العظيمة في أواخر حياته الى الاعتماد على الواقعية الهولندية لاكتشاف باطن الانسان ، وبخاصة عالم المشاعر الدينية والغيبية والمصير • وتشهد بالاهتمام المستمر بالمسائل الدينية المناقشات المريعة ، والتي أدت أحياناً الى الاضطهاد والحرب بين المسيحيين الكاثوليك والبروتستانت حول مصادر الحقيقة الدينية والارادة الحرة والقدر ، وعقيدة التثليث والفتاوى الاخلاقية (التي ألهمها اليسوعيون) • كل هذا لا يعني أن القرن السابع عشر كان عصرًا يمكن مقارنته في شدة التدين بالقرن

(٣) انظر ص ٤٦ •

Religion and the Rise of Scepticism — Franklin L. Baumer, (٤)

— ١٦٦٠ ص ١١٣ ، يرى هنري بوسون لوحة روبنز رمزا للتراجع من « عدم الصديق »

أو الفك ، وإعادة تجديد المسيحية في أوائل القرن السابع عشر • (انظر :

La Pensée Française de Charron à Pascal, باريس ١٩٣٣ •

السابقة لحركة الإصلاح • فلا يخفى أن خطوة روبنز لم تعد تتجه الى مركز الفكر ذاته ، كما كان الحال في عهد مارتين لوتر وجون كالفان • ومن جهة أخرى ، فإن الاهتمام باللاهوت لم يكن قد أصبح على الهامش ، أو لم يكن . قد أرغم على اتخاذ موقف الدفاع ، كما سيحدث فيما بعد في عصر التنوير . في القرن الثامن عشر • اذ استمر يحدث تأثيرا ملحوظا على الفكر بوجه عام ، وإنما كتوجيه من بعيد ، وان لم يك دائما توجيهها مباشرا •

ورغم كل هذا فقد بدأ الشك الديني يتفاقم كمؤشر يمهّد لعصر التنوير ، كما حدثت تغيرات هامة داخل الفكر الديني ذاته ، من ناحية مصادر المعرفة الدينية ومناهج وفكرة الله • ولما كان الجو العقلي لم يكن مهيئا بعد لاستصواب الهجوم بالمواجهة على الدين — بلغة العسكريين — فإن أدلة الشك الديني قد جاءت في الأغلب من الكتب العديدة والهجمات التي تعرضت له ، وكان هوبز هو المفكر الرئيسي الأوجه الذي عبر عن شكوكه صراحة ، رغم ما اتصف به من حذر معروف عن الاسكتلنديين • ورغم شدة عنايته باختيار كلماته ، إلا أن الملحد ابن المفسري قد أرجع الدين الى الخوف والجهل ، واعتقد بكل وضوح أن الدين من الخزعبلات ، أو أنه بمثابة أمر سام صادر من الحاكم لصالح النظام العام : ومع هذا فقد اعتدنا أن نستنتج وجود فساق ، وأصحاب أرواح منيعة وهوليين للطبيعة وشكاك وملحدين مما قاله بليز باسكال عنهم • ولقد كتب « الخواطر » — وهي في الحقيقة مذكرات من كتاب لم يكتمل أبدا — وهو يقصد دحض « الزندقة الشائعة » في عصره ، وكان باسكال يعرف معرفة طيبة ما تعنيه هذه الزندقة • اذ كان بين أصدقائه « في هذه الحقبة الدينيوية » زنادقة مثل داميان ميتون الذي كان يشك في خلود الروح ، والشفالييه دي ميريه المقامر • وكان باسكال ابن البلد البوهيمي قادرا على تقمص دور الفسقة الأكثر جدية وكتب :

« اننى (٥) أنظر حولي ، ولا أرى غير الظلمة • والطبيعة لا تطلعني على أى شيء لا يعد مصدر شك وقلق • • • • • ولما كنت لا أرى إلا الكثير الذي يدعوني للانكار والقليل جدا الذي يحثني على التيقن ، فاننى في موقف يدعو الى الشفقة • وكم تمنيت مائة مرة لو كان هناك اله يحفظ نفسى حتى تستطيع أن تبينه بلا شك أو ريبه » •

وأدرك باسكال بوصفه عالما ، على خير وجه « الطبيعة الجديدة » • وكيف ستؤدى الى احداث اضطراب في الايمان التقليدى ، وتحول الناس

إلى مؤلهين للطبيعة ، وملحدين وشكاك . وهذا يفسر لماذا أنكر البراهين الميتافيزيقية عنده دفاعه عن المسيحية . واعتمد على مبررات القلب والتاريخ ، ونبه الكاتب الساخر جان لابريير La Bruyère ، الذي خصص قسما كاملا للكلام عن المفكرين الأحرار فى كتاب Characters (الطبعة الأولى ١٦٨٨) الى مصدر هام آخر للشك الدينى وهو الرحلات وراء البحار :

« ان بعض الناس يستكمل فساده بالرحلات الطويلة التى تفقده ما تبقى عنده من تدين . ففى هذه الرحلات يرون صورا جديدة للعبادة فى كل يوم وعادات أخرى وطقوسا متنوعة ، وساعد تعدد الشيع داخل المسيحية فى أوروبا ، وبخاصة فى البلدان البروتستانتية على حدوث عراك حول هذا الاتجاه النسبى ذاته . فأيان أن نعرفه أين تقع الحقيقة ، اذا تأملنا المزايم المتنافسة للوترين والكالفانيين والأنجليكان ، ولا داعى لذكر الكاثوليك وكل الانفصاليين والانعزاليين ؟ » فلا عجب اذا كتب الأسقف بوسويه قرابة نهاية القرن يعبر عن مخاوفه من قدوم عصر جديد « لجموح العقل » فى أعقاب عصر الطاعة لله والملك . وكان بوسويه مازال يحيا فى مجتمع محافظ لم يقدم الا حديثا (١٦٨٥) على اعلان المراتب الدينية بعد صدور نقض لفرمانات نانت (ابان عهد لويس الرابع عشر) (٦) . بيد أن هذا المجتمع قد استمر يعانى من وجود ثغرات دينية واجتماعية معا ، وكان مستشار الملك الروحى والدينى على دراية بهذه الحقيقة ، وشجب بوسويه « المعركة التى كانت تعد ضد الدين » ، وبخاصة ضد الديكارتيين الذين يبدون متدينين ظاهريا ، ولكنهم قد جعلوا الله يتشكل تبعا لعقلهم ، وبذلك عرفوا الآخرين كيف يستبعدون ما هو فوق الطبيعة استبعادا تاما (٧) . ورغم الاتجاه المحافظ للدولة الذى فرضه حاكم مطلق فى مرحلة تقواه ، فان الفكر الحر قد تقدم فى فرنسا ربما أكثر من أى بلد آخر فى أوروبا .

وأطلت العلمانية بوجهها فى القرن السابع عشر ، وتختلف العلمانية عن الفكر الحر ، لأنها لا تعلن عن أى تهديد لأى اتجاهات لاهوتية معينة . وكل ما تفعله هو القيام بحركة التقاف (بلغة العسكريين أيضا) حول

(٦) Edict of Nantes أصدره هنرى الرابع سنة ١٥٩٨ ، وفيه امتد التسامح

المحدود بحيث تمتع به الهجنوت .

(٧) الأسقف Bossuet - رسالة الى أحد حوارى مالبرانش فى ٢١ مايو ١٦٨٧ .

استشهد بها Paul Hazard فى La Crise de la Conscience européenne .

Boivin - باريس ١٩٣٥ الجزء الأول - ص ٢٨٦ .

اللاهوت ، بوضع العراقل أمام أى مجالات مستقلة من الفكر • ويرمى هذا الاتجاه الى زيادة جعل اللاهوت مقصورا على المجالات المفيدة نسبيا للايمان والأخلاق • ان هذا القول لا يتناقض مع ما سبق قوله عن استمرار تزايد تأثير اللاهوت • وبين ييكون كيف يتحقق ذلك ، واعتقد مثل جهابذة الجمعية الملكية أن العلماء يدرسون تورا الطبيعة ، وبأن للعلم روافد دينية جياشة ، تكشف قدرة الله التى تتجسم فى خلأقه • غير أن هذا الاعتقاد لم يحل دون قيام ييكون بحماية العلم من تدخل اللاهوت •

وكان موقفه من اللاهوت ذاته صحيحا من الناحية التقليدية ، فالى اللاهوت ، واللاهوت وحده تنتمى معرفة طبيعة الله واراأته والقانون الأخلاقى والروح العقلانية للانسان كما تكشف فى النبأات والأقوال والحكايات والعقيدة • وفى هذا الوقت نفسه حذر ييكون من « هذا الخلط الوحشى بين الأشياء الالهية والأشياء الانسانية » • فمن بين الأسباب التى حالت دون تحقيق العلم أكثر من القليل من التقدم عبر العصور ، الجهل وتدخل الغيبيات المدرسية (السكولائية) التى أرادت جعل العلم يرتكن على الكتابات المقدسة • ومن هنا جاء قول ييكون « بعدم اعطاء الايمان أشياء أكثر من الأشياء التى تتبع الايمان » (٨) • ففى مذهب ييكون ، رغم استمرار تمتع اللاهوت بمكانته ، الا أنه فقد قبضته على العلم • ولقد سبق أن اتخذ جاليليو نفس الموقف فى رسالته الشهيرة ١٦١٥ الى الدوقة الكبيرة كريستيانا من توسكانيا • ويصح تسمية هذه الرسالة « تصريح اعلان استقلال العلم » • ورضى جاليليو عن تسمية « اللاهوت بملك العلوم » ، على أن يكون مبرر ذلك هو تفوق اللاهوت على العلوم الأخرى فى المكانة ، وسيطرته على « الأشياء الخارقة التى تعد موضوعا للايمان » • وأنكر حق اللاهوت فى التدخل « فى المسائل الفزيائية البحتة » وهو ما يعنى تسليم العلم الى أشخاص لا يعرفون أى شئ عنه • وبذلك يعوقون تقدم المعرفة • وكان ماخطر ببال جاليليو هو نفر من رجال اللاهوت المعاصرين الذين أدانوا نظرية كوبرنيك فى الكونيات • رغم أنها لا تمت بصلة الى الايمان المسيحى أو الأخلاق • وكان طاغية مطلق ، لا هو طبيب ولا هو مهندس قد وصف دواء أو سن قواعد لفن العمارة مما أدى الى الاساءة الى كل من المرضى والأبنية (٩) •

(٨) سير فرسيس ييكون - Novum Organum الكتاب الأول La Aphorism

(٩) جاليليو - رسالة الى الدوقة الكبيرة كريستينا فى توسكانيا ، متضمنة فى كتاب

Discoveries of Galileo — Stillman Drake (١٩٧٧) ص ١٩١ - ١٩٣ •

ورغم أن الفلاسفة لم يتماثلوا في صراحتهم ، إلا أنهم اتبعوا أيضا طرائق مستقلة . وعلى الرغم من غلبة استشهادهم باللاهوت ، وطلب العون منه ، إلا أن مهمة الفلسفة الرئيسية الآن قد اتجهت الى فهم الطبيعة الجديدة كما تكشف في العلم ، وتفسيرها . ولم يعد الفلاسفة ذاتهم من محترفي اللاهوتيين ، كما كان الحال بوجه عام في العصور الوسطى . وكان اللاهوت الذي تضرعوا به من اختيارهم ، ولم يك دائما محافظا أو متزمتا ، بل لقد قام بيل مبشرا بالتنوير ، بوضع أخلاقيات علمية ، وبصنغ التاريخ بالصيغة العلمانية ، بما في ذلك التاريخ المقدس للتوراة والمسيحية . وفي الفكر السياسي أيضا ، خفت صوت الاعتبارات الدينية بالضرورة ، بعد أن حظيت أفكار مثل سيادة الدولة ومصلحة الدولة العليا *raison d'état* بمكانة عالية . وفي فرنسا ، استمر وجود نظرية في الملكية المستندة الى اللاهوت ، وكشفت هذا النظرة عن قوتها إبان حكم الملك لويس الرابع عشر ، غير أن لوك وهو معاصر للأسقف بوسسويه قد دحض صراحة فكرة الحق المقدس للسلوك وناقش المسائل السياسية في سياقات تكاد تقتصر على العلمانية وكذلك فعل نقاد الحكم المطلق في فرنسا .

وفي الوقت نفسه ، فإن الفكر الديني نفسه لم يقف مكتوف اليدين - وحدث تطوران لهما أهمية خاصة في هذا المجال ، أحدهما في نظرية المعرفة (الإستمولوجيا) والآخر في الميتافيزيقا ، يعنى ما يتعلق بفكرة الله . وازدادت حدة المشكلة اضطرابا في معايير المعرفة الدينية ، ومن المؤكد أنه لم يكن في نية المصلحين البروتستانت كلوتر وكالفان ، وآخرين أحداث بلبلة في هذا المضمار . ومع هذا فإن هذا كان من بين آثار المجادلات التي لا تنتهي حول التوراة والكنيسة والضمير الفردى باعتبار كل هذه الجوانب مصادر الحقيقة الدينية . وتعمدت المشكلة من أثر إعادة إحياء الشك الإغريقى ، الذى توافر بصفة أساسية بفضل الترجمات اللاتينية لمؤلفات سبستوس امبريقوس ١٥٦٢ ، ١٥٦٩ . فلقد تشكك سبستوس مثل أستاذه بيرو من إيليا (ومن هنا أطلق على الحركة بأسرها اسم البيرونية) في إمكان الاعتماد على الحواس أو العقل لاثبات وجود الله ، وكانت نتيجة هذه الأزمة التشككية التى بلغت ذروتها عند ميشيل دى مونتاني (الفيلسوف الفرنسى) هى دفع رجال الدين الى تكرار التساؤل حول : كيف نعرف أن الله موجود وهل نستطيع اثبات وجوده ؟ وما هو نوع البراهين التى تقبلها ، وما هو مقدار ما نعرف عن الله فوق حقيقة وجوده ؟ واختلفت الاجابات اختلافا كبيرا ، ابتداء من المغالاة في «الإيمانية» *Fideism* ، الى المغالاة في العقلانية ، ولكن عند كثيرين مثل باسكال ولوك اتخذت موقفا وسطا ، وأحيانا مواقف جديدة .

ولقد أكدت « الايمانية » ايثار الايمان على العقل فى الدين ، لأنه سلاح هام عند أنصار الكاثوليك فى القرن السابع عشر . وهذه الحقيقة حافلة بالمفارقات المثيرة للسخرية ، لأن البروتستانت هم الذين أصروا على مبدأ الـ « Fides Sola » ، كبداية للإصلاح الدينى . ولكن الموقف انقلب رأسا على عقب عندما ازداد اقبال البروتستانت على الرجوع الى العقل ، كمرشد للايمان على أقل تقدير ، بينما ارتد الكاثوليك ، الذين تركوا تقاليدهم الاكويينية ، وعادوا الى الايمان ، الايمان بالحوارق والمعجزات التى لا يفهمها العقل . والجديد فى هذه المستحدثات التى جاءت بها الايمانية فى القرن السابع عشر عند الكاثوليك والبروتستانت (١٠) على السواء هو تحالفها مع الشك الفلسفى ، أى أنها بدأت من القول البيرونى بأن العقل البشرى عاجز عن اكتشاف الحقيقة ، وبخاصة الحقيقة الدينية . وذكرت الايمانية فيما بعد أنه من المستطاع تجنب الفوضى الدينية باخضاع العقل الفردى فقط - وهو يتسم بالنقص فى أى حال - لسلطان الكنيسة ، وتكرر كل برهان من هذه البراهين - التى نصادفها بالفعل فى كتاب مونتاني : « دفاع عن ريمون سيبون » المرة تلو الأخرى عند مجموعة كبيرة من أنصار الايمانية الفرنسيين ابتداء من الأب شارون الى الأسقف هويت .

Weakness of the Human Mind

ويعد كتاب هويت

بياناً كلاسيكياً فى هذه الناحية ، وفضل هويت الشكاك على كل الفلاسفة الآخرين . ولما كان الشكاك لا يشبتون أى شىء موجب عن الأشياء المقدسة أو الانسانية ، لذا فانهم لم يتعرضوا للخداع مثل « الفلاسفة الدوجمائيين » ، والشك يمهّد الطريق أمام الايمان بأن يغرس فى البشر التواضع الفكرى الصحيح . وذكر هويت أن الايمان يشبث ترنحات العقل ويصحيح الشكوك التى يجىء بها الناس عند معرفتهم للأشياء (١١) . وازدادت شعبية الايمانية بعد ظهور أشعار جون درايدن الشاعر المتوج لانجلترا والمؤرخ الملكى . ففى كتابه Religio Laici (١٦٨٤) الذى كتب عندما كان مازال من الناحية الفنية انجليكانيا ، وصف نفسه « بأنه ميال بطبيعته للشك فى الفلسفة » ، ولم يعن بذلك أن العقل لن يستطيع

(١٠) كان هناك أتباع للمذهب الايمانى - Fidelists من البروتستانت - كذلك من الكاثوليك فى القرن السابع عشر . انظر بوجه خاص « الحماس » الدينى و « الوصى المباشر » ، كما طرحها جون لوك فى الكتاب الرابع من Essay concerning Human Understanding . وقام نفر قليل نسبيا بجعل ايمانهم يستند على براهين تشككية . وكان بين هؤلاء سير توماس براون وجون درايدن .

اطلاقا اكتشاف الحقائق الدينية ، ولكنه عنى أنه بمجرد تخفيه وراء القوة أو السلطة كما حدث لأنصار Socinians . وهؤلاء الطبيعة فانه سيثبوه هذه الحقائق ، أو يقضى عليها نهائيا : « كيف يستطيع الأقل فهم ما هو أعظم ؟ وكيف يستطيع العقل المتناهي بلوغ اللامتناهي » ؟ والاجابة واضحة لكل من درايدن وهويت . فالايان وحده يزود العقل بما يعجز عن الاتيان به .

استريحى اذن يا روحى من القلق الذى سينتهى بتحريك .

فلن تستطيع العلوم هدايتك

والايان هو الضمان الوحيد لبهجتك

والجسر العلوى ينبغى أن يتهدم قبل أن تفشل المغامرة (١٢) .

وعندما نظم درايدن هذه الأبيات ١٦٨٧ ، كان قد تحول الى الايمان بدين المؤخرة أى الكاثوليكية فى انجلترا التى استجوبت حتى الكتب المقدسة (١٣) . ونحن ندرك عند درايدن الخوف من الفوضى الدينية التى نجمت - من ناحية - عن ذكرى عهد الحروب الأهلية عندما كانت انجلترا عامرة بالشيع والطوائف . ومن ناحية أخرى - ما حدث من تهديد من أثر مذهب تالية الطبيعة ، والفكر الحر بوجه عام . وشعر درايدن مثل الفرنسيين من أنصار الايمانية بالحاجة الى « أرض صلبة » يقف عليها ، والى كنيسة عالمية بكل شيء « لم تبنيها أيادى فانية » ، تكتسب سلطانها من سلطة أسمى هى التى تحدد الايمان وتحسم كل خلاف .

Traité Philosophique de la faiblesse de l'esprit humain - Huet (١١)

انظر بوجه خاص الكتاب الأول (الفصل الخامس) والكتاب الثانى (الفصل الثانى) . وفى الفصل الأخير - كما يلاحظ - استشهد هويت بما قاله توماس الاكوينى ، وردده جملة مرات لتأييد موقف المذهب الايمانى ولقد رسم بيتر دانييل هويت باعتباره باحثا هاما ومن رجال الكنيسة فى عهد لويس الرابع عشر وسمى أسقف الفرانس ١٦٩٢ .

(١٢) جون درايدن : The Hind and the Panther الأبيات ٢٩٠ - ٢٩٤ وعن العقل انظر الأبيات ٢٤٨ - ٢٤٩ - وكتاب Religio Laici ويسمى « ايمان الغوام » - التمهيد والأبيات ٤٢١ - ٤٦١ - ٤٦٢ يمثل كتاب The Hind دفاع درايدن عن الكاثوليكية .

(١٣) كان درايدن لا يثق فى المراجع المقدسة بوجه خاص ، كمصدر دينى موثوق به ثقة كاملة بعد أن قرأ الترجمة الانجليزية لكتاب الأب ريشار سيمون Histoire Critique du Vieux Testament ١٦٧٨ . فلقد أكد هذا المؤلف الباكر الشهير ما فى النصوص التورادية من غموض وصعوبة .

« فالكنيسة هي أول كل شيء ، وينبغي أن يكون لها كيان ، حتى تكون صادقة . وتضمن هذه الوحدة الدينية أيضا الوحدة السياسية » .
وقد عبر درايدن عن هذا المعنى بالفعل فى كتاب
Religio Laici
فقال :

وبعد الاستماع الى ما قد تقوله كينستنا
وإذا استمر عقلنا يشطط فى اتجاه آخر
فمن الأفضل أن يلجم هذا العقل الخاص
بدلا من أن يشتت السلام العام بمشاحناته (١٤) .

واهتدى الفلاسفة العقلانيون الى نتائج متعارضة تماما عن الطريق الى المعرفة الدينية . اذ بدا لهم من الأهمية بمكان أن يشبثوا وجود الله . فقله كانت مذاهبهم تعتمد على هذا الشرط ، ولا بد أن تتحقق هذه الغاية ، ومن الميسور تحقيقها اعتمادا على البرهان العقلى . وعلى نقيض الايمانين ، زعم العقلانيون أنهم يثقون ثقة كاملة فى قدرة العقل المتناهى على ادراك اللامتناهى . وأكد ديكارت ، وكان على بينة من براهين الشكاك ، (١٥) هذا الايمان بالعقل فى الرسالة التى استهل بها كتابه
Concerning First Philosophy (١٦٤١) فكتب للاهوتيين فى السوربون يقول : « لقد اعتقدت دائما أن السؤالين الخاصين بالله والروح هما السؤالان الأساسيان بين الأسئلة الجسدية بأن تبرهنها الفلسفة العقلانية بدلا من اللاهوت » . فإذا اعتبرنا الايمان كافيا للمؤمن ، فليس كل واحد منا مؤمنا . وإذا أريد اقناع أولئك الذين يفتقرون الى الايمان بهذين الشيتين فينبغى أن يتحقق ذلك « اعتمادا على العقل الطبيعى » وتدعم الكتب المقدسة ذاتها ادعاء العقلانيين بأن كل ما يمكن أن يعرف عن الله يستطيع برهنته بمبررات « لسنا بحاجة الى البحث عنها فى أى مكان آخر غير أنفسنا ، وعقولنا وحدها هى القادرة على تزويدنا بها » (١٦) .

-
- (١٤) Religio Laici - John Dryden
الآيات ٨٦٧ - ٨٧٠
The Hind and the Panther
الآيات ٦٣٧ - ٦٣٩ ، ١٢٤٥ .
(١٥) كان ديكارت يبغي بلوغ اليقين فوق كل شيء . وشكا من الافتقار اليه ، فى دراسته فى الكلية اليسوعية بلافليش La Flèche غير أن البيرونية المعاصرة قد جاءت باكبر تهديد على الاطلاق لليقين ، وشرع ديكارت فى دفعه ، بأن رجع لا الى الكتب المقدسة ، والى قوة العقل والأفكار الواضحة المتباينة .
(١٦) Philosophical Essays — Descartes
ترجمها للإنجليزية
L. J. Lafleur ١٩٦٤ ص ٦١ ، ٦٢ .

وعكف ديكارت بعد ذلك على تنمية هذه المبررات في القسم الأساسي من كتاب التأملات . فالكوجيتو أو النفس المفكرة - التي أثبت ديكارت وجودها بالعقل ، لا يمكن أن تخضع حتى بوساطة الشيطان المزعوم ، على شريطة أن تحرص على الاعتراف بالأفكار الواضحة المتمايزة وحدها . والله من بين هذه الأفكار الواضحة المتمايزة . وعلى الرغم من أن ديكارت لم يزد البراهين البعدية *a posteriori* ، إلا أنه اتجه في آخر الأمر إلى البرهان الأونطولوجي الشهير لاثبات وجود الله . وقال إن فكرة الله « هي بداخلنا » أي أنها فطرية ، بمعنى أنها واضحة للعقل قبلها *a priori* أي قبل التجربة الحسية : لقد عثرت في عقلي على فكرة الله ، أي على كينونة بالغة الكمال ، ليست أقل من فكرة أي شكل أو عدد « (١٧) ، واستند ديكارت على حكمه على ماهية الله ، فأثبت وجوده إذ ليس الوجود ذاته خاصة للماهية أو الكمال الأسمى ، وكان من الصعب أن يبدو هذا البرهان مقنعا تماما للزنادقة ، ومن ثم جاء ديكارت ببراهين أخرى أسهل في فهمها كبرهان الطبيعة الحادثة للعقل ، وبرهان الله كمصدر لأفكار العقل المتناسي عن اللامتناهي ، وما أشبه . واختلفت « البراهين » التي تصادف عند العقلانيين الآخرين شيئا ما ، ولكنها كانت جوهرية في نفس الاتجاه . فعند اسبينوزا مثلا ، فبالرغم من أن الله في نظره قد اختلف اختلافا جذريا عن اله ديكارت ، إلا أنه قد استنبط أيضا وجود الله من ماهيته ، فالله بعد تعريفه بأنه جوهر (أو الماهية الجوهرية لكل شيء في الطبيعة) موجود « لأن الماهية تتضمن بالضرورة الوجود » أما لايبنتز ، فقد رفض عددا من البراهين ، بما في ذلك البرهان البعدي عن « التوافق الكامل » للجواهر العديدة في الطبيعة ، التي تحتاج لعلة مشتركة أو عامة . وأجمع الفلاسفة العقلانيون على الثقة في صعوبة قدرة الطفل على اثبات وجود الله أو تقدير ماهيته ، رغم إمكانها .

ولم تتوافر لباسكال مثل هذه الثقة ، كما أنه لم يكن « إيمانيا » كاملا أو نمطيا . فالمعرفة الطبيعية بالله ممكنة للكفار وكذلك للمسيحيين . وفضلا عن ذلك ، فإنها ضرورية لتعريف الكفار بأن الله : « ليس متعارضاً على العقل » . ومع كل هذا ، فقد عبر باسكال بعق عن عدم ثقته في البراهين الميتافيزيقية ، لا لأنه اعتبرها غير كافية - كما فعل الإيمانيون - ولكن لأنها لن تؤدي أبدا إلى اله حى ، مختلف عن اله الفلاسفة . فهم مجردون للغاية ، وبعيدون عن التجربة الانسانية العادية . فما هي علاقة البراهين في كتاب ديكارت « مبادئ الفلسفة »

بإله إبراهيم أو القديس بولس ؟ ، وفي النهاية ، رجع باسكال لا إلى الإيمان الأعشى ، ولكن إلى السيكولوجية الإنسانية . أن هذا النوع من الاستدلال السيكولوجي ، والمتعارض مع الاستدلال الميتافيزيقي هو في الواقع أهم ما يؤيد زعم باسكال بالأصالة في هذا المجال ، ويجعله رائدا للمدافعين عن الدين من أمثال كيركجورد وبرجسون .

والى حد ما كانت استدلالات باسكال قربية من استدلالات الإيمانيين . فالعقل الإنساني الذي أصيب بالتعتيم بعد السقطة ليس بأي حال قابلا للقياس بالله . ولذا « فأننا نعرف وجود المتناهي وطبيعته لأننا متناهون . ونحن مكونون مثله من امتداد في المكان ، ولكننا لا نعرف لا وجود الله ، ولا طبيعته ، لأنه ليس لديه امتداد أو جنود » (١٨) ، فلم يكن برهان باسكال مماثلا للبرهان العقلاني ، الذي يبدأ بماهية الله لكي يثبت وجوده . ولكن ما الحال إذا عجز العقل عن ادراك « اللامتناهي » ؟ وكانت اجابة باسكال على ذلك بأن القلب قادر . « وللقلم مبرراته التي لا يعرفها العقل » . والقلب نسبيا لم يتلوث بالخطيئة الأزلية ، ويعشق بطبيعته الكينونة الكلية ، أن القلب هو الذي يعي الله ، وليس العقل . وهذا هو معنى الإيمان : الله يدرك حدسيا بالقلب ، وليس بالعقل » (١٩) . على أن القلب - كما فهم باسكال - يتضمن أشياء أكثر من مجرد العاطفة أو المشاعر . فهو يجمع بين المعرفة والمشاعر والارادة عندما ينشئ علاقة شخصية حية مع الله ، ولكي يقنع الديويين ، قدم باسكال برهان « الرهان » المشهور . فاما أن الله موجود أو غير موجود . فلماذا لا نراهن على وجوده ، لأن هناك الكثير مما سنجنه من هذا السعي ، انه شيء ليس أقل من سعادتنا الأبدية . وتفرض علينا الرياضيات الاحتمالية أن نضحى بالمتناهي في لعبة لا يختلف فيها « المفرد » عن « الزوج » حتى نربح اللامتناهي . غير أن باسكال رغم أنه كان عالما رياضيا عظيما ، لم يذكر أبدا أن البرهان الرياضي يصلح لله . فالله قد بقى دائما مختبئا في نظره ، ولا يستطيع القلب الاقتراب منه الا في لحظات الإيمان .

والواقم ان لوك رغم أنه لم يك رياضيا ، قد دفع البرهان الرياضي في هذا المجال الى ما هو أبعد من باسكال ، وأكد أن أدلة وجود الله « تعادل اليقين الرياضي » ويستطاع الحصول عليها بالقيام باستنتاجات رياضية صحيحة من الوقائع والقضايا البينة في ذاتها . أن هذا النوع من الأقوال يضع لوك آمنا بين العقلانيين الدينيين في القرن السابع عشر .

(١٨) Pensées — Pascal ف ٣٤٣ (النظر ملحوظة ٥) .

(١٩) نفس المرجع ف ٢٢٤ - ف ٢٢٥ .

غير أنه لم يك عقلانيا كاملا ، مثلما لم يك باسكال « ايمانيا » كاملا ، واختلف لوك عن العقلانيين فى أوربا فى نواحى هامة • أولا - بوصفه تجريبيا ، وكذلك عقلانيا ، فانه قد رفض الأفكار الفطرية ، ومن ثم قال بأن براهين وجود الله ينبغي أن تتبرهن بدلا من قبولها حدسيا ، أى أن تكون مستمرة فى الأحاسيس والتأملات ، وبذلك تكون « بعدية » تماما ، وفوق كل ذلك ، فلقد شدد لوك على اللا تناسق بين الفهم الانسانى وفهم الله ، لأن الفهم الانسانى عاجز عن ادراك اللامتناهى أو استقصاء ماهية الله ، كما ادعى الديكارتيون ، واعترف لوك متعاضبا مع الفيلسوف الفرنسى مالبرانش • اعترف لوك بأنه يحيا فى ظلام « لأنه ليس لديه أى فكرة عن جوهر الله على الاطلاق » (٢٠) هذا لا يعنى انكار تفصيل لوك للعقل فى الدين كشئ متعارض مع الايمان الأعمى ، أو الحماسة التى انتقصها المرة تلو الأخرى فى الكتاب الرابع من مؤلفه الكبير *An Essay Concerning Human Understanding* ، والاستسلام للحماسة (وربما كان بوسعه أن يقول « القلب ») يعنى فتح الباب أمام الفوضى ، والتصديق الساذج ، ان العقل يجب أن يكون « حكما الأخير ومرشدنا فى كل شئ » • وبالمثل فان تركيزه عندما كان لا يواجه المتحمسين كان على ضعف العقل عند نظراته للخوارق ، والعقل أكثر من كاف « للمعرفة المناسبة لنفع الانسان ، وخيره فى هذا العالم » • غير ان الطبيعة لم تقصد مخاطرة العقل « بهضم الحقائق التى تفوق الفهم » (٢١) فبعض الحقائق بكل وضوح « أعلى من العقل ، وان لم تتعارض معه اطلاقا » ، ومن ثم فيجب أن تقبل بالايمان • ولقد سمى لوك بحق بأنه عقلانى الخوارق ، لأنه استمر يعتقد فى الواقع ، وكل ما يسمو فوق الطبيعة كما وردت فى التوراة ، باعتبارها مصدرا للحقيقة الدينية ، حتى وان كان لها دور مكمل فحسب لهذه الحقيقة • ويبدو واضحا أن لوك الذى جاء فى نهاية قرون عديدة من الحروب الدينية فى انجلترا وأوربا قد أراد مؤازرة المسيحية التقليدية ، وان كان قد ذكر أحكاما دوجماتيقية قليلة عنها بقدر المستطاع ، ايثارا للسلامة • وتفسر هذه الرغبة فى السلامة - من

An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing لوك (٢٠) All Things in God.

(كتب ١٦٩٤ - ١٦٩٥ ونشر بعد وفاته) • وفى القسم السادس ، هاجم لوك مالبرانش (أهم أتباع ديكارت) لأنه اعتقد أنه يعرف الله الفسل من معرفته للهيه ، وأنه سيستعين بالذهن الالهى فى تفسير الذهن الانسانى « (قسم ٢٣) »

(٢١) من مذكرات جون لوك (٨ فبراير ، ٦ مارس ١٦٧٧) أعيد طبعها فى كتاب *Peterking - The Life of John Locke* - لندن ١٨٣٠ الجزء الأول ص ١٦٣

• ١٩٧٢

جهة - لماذا هاجم هجومًا شديدًا كلا من المتحمسين والعقلانيين ، ودعا الى لاهوت « معقول » بالاضافة الى رغبته في التزام اللاهوت أصيق نطاق ممكن .

قصارى القول ، فان وجود الله ظل راسخا في القرن السابع عشر ، رغم كل تحديات الشك . وناقش المفكرون أفضل طرق اثبات وجوده ، اما بالايمان ، أو بالعقل ، أو بالجمع بين الوسييلتين . ولكن ما القول في طبيعة الله ؟ لقد نشب خلاف كبير بطبيعة الحال حول هذه النقطة ، وتأرجح الرأى حول مسائل مثل العاوى الالهى ، والكهون والحرية والحمية والشخصية واللاشخصية . ومع كل هذا فمن المستطاع أن نلمح وسط الاختلافات بعض تطورات جديدة غيرت تغييرا كاملا معنى الألوهية ، كما اعتقدتها أوربا المسيحية تقليديا . وبعبارة أخرى ، فان الله الذى استمر كثيرون يرونه مماثلا للاله فى الديانة المسيحية قد اكتسب أوصافا جديدة ، وفقد أوصافا أخرى تجاوبا مع أزمة الشك والرغبة فى السلام الدينى ، وكذلك استجابة للكونيات الجديدة .

ولقد سبق أن لمحنا بالفعل الى أحد أمثلة هذه التطورات . انه الاتجاه الى الحد الأدنى فى اللاهوت ، وتبناء دعاة السلوك Latitudinarians ابتداء من ارازموس وسبستيان كاستيليو فى القرن السادس عشر الى لوك . وسواء اتجه هؤلاء الدعاة الى تصغير الاختلافات من أجل السلام الدينى فى المجتمع أو كانوا متشككين فى اللاهوت ، فانهم لم يذكروا أكثر من القليل عن طبيعة الله مفضلين التركيز على الأخلاق (١) ، ولقد أكد لوك أن الله أبدى قادر على كل شيء وعالم بكل شيء وخير . ولكن هذه الصفات كانت من صفات التفضيل ، ومن الصفات التى يستطيع الانسان حتى عند جهله بها أن ينسبها الى الله . ومن ناحية « ماهية » الله ، فان الانسان لا يستطيع أن يعرف شيئا أكثر من معرفته للماهية الحققة لحصاة أو ذبابة ، أو لنفسه هو أيضا . ومن ثم فان الخلاص لا يعتمد على « التأملات » و « الدقائق » والألفاظ الغامضة والأفكار المجردة التى أصر عليها الكتاب والمجادلون فى الدين ، وفرق دعاة حرية السلوك الهولنديون ونظراؤهم من مواطنى لوك من أمثال جون هيلز من ايتون ووليم شلنجرورث ، وبخاصة الأسقف تيلوتسون Tillotson - الذى تعلم منه لوك الكثير - بين الأساسيات وغير الأساسيات فى الدين . فاذا أردنا تحقيق الأبدية فى الحياة ، فما علينا الا أن نؤمن بيسوع كمسيح ارسله الرحمن الرحيم ، واعتمادا على عونه ، نميش حياة كريمة (٢٢) . فلا عجب اذا رأينا لوك يتهم بأنه من دعاة الوحدة Unitarianism .

(١) يذكروا هذا الاتجاه بالنصار فكرة « الدين المعاملة » .

والأسوأ من ذلك أن ينظر اليه في حياته كمهدد للايمان المسيحي ، ولكنه في الحق لم يك من أنصار مؤلهى الطبيعة . غير أنه ، كما سبق أن أوضحنا - كان يعترف في وجود حقائق « فوق العقل » في الدين ، ويؤمن بمعجزات الكتاب المقدس ، وبقي تابعا للكنيسة الانجليزية ، بينما حاول توسيع أفقها . وما أراد لوك القيام به - وهذا هو طابع دعاة حرية السلوك I - كلها - هو تحويل مركز الثقل في الدين من اللاهوت الى الأخلاق ، فاذا كانت ماهية الله لن تعرف الى الأبد ، والأمر بالمثل فيما يتعلق بماهية الأجرام السماوية ، فعلى الأقل بوسعنا أن نعرف « على نحو كامل » - كما يقول لوك : « الماهية الحقة للأشياء التى تدل عليها مصطلحات الأخلاق » . ان هذا هو ما يناسب عقل الانسان ، وليس دقائق التأملات اللاهوتية وخواطرها ، ان ما يناسب عقل الانسان هو المعرفة الأخلاقية ، التى استخلص لوك منها القول بأنها : « العلم المناسب للبشرية بوجه عام ، وهى المهمة المناسبة لها » (٢٣) ، واذا أتبعها الانسان اتباعا صحيحا ، فانها ستيسر له أن يتوافق ويتسامح على خير وجه ، ويعيش فى سلام مع الآخرين .

كان هناك تطوران آخران عظيمي الأهمية ، شارك فيهما لوك بقدر ما ، ورغم ما بينهما من تناقض الا أن هذين التطورين كانا من نتائج الثورة العلمية والسبيل المستحدثة فى تنظيم المكان وتصوره كشيء مرئى ، وحركة الأجرام فى الفضاء ، والتطور الأول قد سبقت الاشارة اليه فى فصل سابق عندما ذكرنا دفع الله خارج الكون . وبذلك تحول الله الى ساعائى رفيع المقام ، أو بتعبير الكسندر كويره Koyré الى « يوم سبت الراحة » عند العبرانيين ، فهو يحيا فى حالة سكون وراحة ، وغائب من العالم ، بعد أن أتم الفعل الأسمى للخلقة ، وكان هذا التطور الذى لم يظهر مكتملا عند أحد من المفكرين البارزين مؤثر اتجاه تأليه الطبيعة . واتجه التطور الآخر الى الاتجاه المقابل . فقد أكد أن الله عالم بكل شيء فى العالم ، بل وجعل هناك هوية بينه وبين العالم فى بعض جوانب ، ونستطيع القول بأن هذا التطور الأخير قد أدى الى اتجاه « رومانتيكى » . وبوسعنا الاهتداء الى الجمع بين النظرتين : الله الغائب والله الكامن - فى نفس الشخص . ففى عصر التجديد اللاهوتى ، لا مفر من أن تكون هناك درجات متفاوتة فى الشدة والخفة فى الإرادة ،

(٢٢) هذه هى النتيجة المستخلصة من كتاب The Reasonableness of Christianity.

١٦٩٥ (انظر بوجه خاص القسمين ١٧٢ ، ٢٥٢) .

An Essay concerning Human Understandig - Locke, (٢٣)

الكتاب الثالث - الفصل العاشر القسم السادس عشر - الكتاب الرابع الفصل الثانى عشر القسم الثانى .

وأن لا تكون دائما منطقية بالمعنى الدقيق عن خاصة العلا النسبي أو الكمون النسبي ، أو النعمة الالهية . وكان هناك أيضا بعض اساءة للفهم ، بعضها ربما كان متعمدا ، فيما قاله مفكرون معينون عن الله ، أو حاولوا قوله عنه .

ومال ديكارت لعشقه للمعلم الجاليلي (نسبة الى جاليليو) الى ناحية النظرة الأولى . ويفترض أن باسكال قد قال عن ديكارت أنه كان مستعدا للاستغناء عن الله لولا حاجته اليه « لكي يعطى نقرة تحريك العالم ، وبغير ذلك فانه لم يك بحاجة اليه » (٢٤) . ان تأكيد باسكال هذا لم ينصف ديكارت . فلقد أبقي ديكارت - وكان يمارس شعائره الكاثوليكية - قدرا كبيرا من التأليه التقليدي في مذهبه ، وكتب في التأملات : « أعنى بكلمة الله جوهر لا متناهيا وثباتا أبديا واستقلالاً وعلماً بكل شيء ، ومن خلقني وخلق كل الموجودات ، وأخرجها للحياة » (٢٥) . ان هذه هي الصفات المقدسة التقليدية ، وتلاحظ أيضا عند لوك . وتحدث ديكارت أيضاً عن حفاظ الله المستمر للعالم ، بل واستمرار عملية إعادة خلق الحركة والزمان لدفع العالم الى الحركة . وعلى أى حال ، ان هناك بعض مبررات لما قاله باسكال - فلقد خفف ديكارت بكل وضوح لصالح العالم الفاعلية الالهية في العالم ، ولكنه لم يستبعد نهايا . فالصورة التي رسمها في الجزء الخامس من كتاب « بحث في المنهج » هي لكون يسير وحده ، بمجرد أن خلق الله في الأصل المادة والحركة والقوانين الطبيعية بما في ذلك قانون القصور الذاتي . وفي فلسفة ديكارت ، كانت وظيفة الله هي ضمان سير العالم الآلة ، وإثبات يقينه وعدم استقلاله . وبما أن تم الخلق ، استمر الاله الديكارتي في محافظته على العالم ، وبمعنى ما استمر في إعادة خلقه ، ولكنه لم يغير أو يتدخل في الحركة المألوفة للطبيعة . فهذه الحركة المألوفة للطبيعة قد جعلت العالم على نحو ما نراه الآن ، أى الذي بدأ بمادة أصلية ثم ظهرت الدوامية ، التي تتحرك بفعل العلة الأولى .

وعنده نيوتن ، بقى شيء أكبر من الاله التوراوي ، الذي كان « سيدا على الجميع » ، والذي كان يمارس « السيادة » . على ان اله نيوتن قد

(٢٤) Pensées - Pascal (٧٧ طبعة) Brunschwig - وحللت ،
في طبعة (Lafuma)

(٢٥) Philosophical Essays — Descartes (انظر ملحوظة ١٥) ص ١٠١ وهذا
القول منقول من العامل الثالث .

تشابهه هو واله ديكارت أكثر مما يظهر على السطح ، وليس هناك من ريب بطبيعة الحال أن نيوتن قد اعتقد أن الله هو حافظ الكون وكذلك خالقه . واستنتج نيوتن من الحركات المنظمة للكواكب أن العلة الأولى لكل شيء يجب أن تكون فاعلا عاقلا ، بارعا في الميكانيكا والهندسة . وفضلا عن ذلك ، فقد جاء في أعقاب خلق الله للعالم وكما قال في Scholium الذى أضيف الى المبادئ ، أن الله يحكم كل شيء ، بمعنى أن لديه القدرة على لم شمل الكون ، بل واصلاح أجزائه عند الحاجة . وتعد وظيفة الله كصالح هى فى الحق أساس الهراء الشهير الذى ذكر فى الفصل السابق . فتمشيا مع ما قاله نيوتن ورفاقه ، كانت آلة العالم التى صنعها الله بعيدة عن الكمال « حتى اضطرب (الله) الى تنظيفها من حين لآخر اعتمادا على اجراء غير عادى ، بل واصلاحها مثلما يفعل الساعاتى » . وصور لايبنتز - وكان يزعم أن لديه رأيا أسمى عن الحكمة الالهية - الله « كمثل يفوق الدنيا Supra mundane ، ومن ثم خلق بحرية أفضل العوالم الممكنة ، ولكن فيما بعد ، وبالرغم من قدرته على القيام بالمعجزات ، فإنه لم يفعل ذلك بقصد تزويد الطبيعة باحتياجاتها ، وإنما لتزويدها بالنعمة الالهية . واتجه الدكتور صمويل كلارك وهو يمسك بعضا غليظة يلوح بها فى وجه نيوتن الى الاستحياء من هذه الصيغة ، وخشى أن تكون قد نزعتم الى « استبعاد النعمة الالهية وحكم الله - فى الحق - من العالم » وبذلك تكون قد عنت المادية والقدرية (٢٦) : وإذا قرأنا لغة نيوتن بتمعن سيبين لنا أن نيوتن فى الحق قد كان قريبا من التصور الديكارتي أكثر مما زعم كلارك ولايبنتز . وباستثناء بعض رتوق عابرة احتيج اليها مثلا للتغلب على عدم الانتظام فى حركات الكواكب ، وللمحيلة دون سقوط الكواكب الثابتة فى الفضاء ، فقد ترك اله نيوتن العالم يسير وفقا لمشيئته أى حله كبير . وكتب نيوتن فى كتاب البصريات Optics : « بمجرد أن تشكل العالم ، استمر يسير وفقا لقوانينه أزمنة طويلة » وكان اله نيوتن يمارس السيادة ، ولكن لم يعن بالسيادة عادة أكثر من خلق العالم

(٢٦) الدكتور صمويل كلارك - الفيلسوف وعالم اللاهوت والأستاذ فى كلية بريل وعميد سان جيمس بوسطنتر . وكان تلميذا لنيوتن وصديقا له . وما استشهدنا به كان نقلا عن لايبنتز ، والمراسلات الطويلة التى دارت بينه وبين كلارك . نشرت فى

A Collection of Papers which passed between the late Learned Mr. Leibnitz and Dr. Clarke ...

(لندن ١٧١٧) ص ٥ - ٧ ، ١٥ - ١٧ . والتعبير ... as his Delight appear ...

يرجع الى كلارك وليس الى لايبنتز .

وتنظيمه ، وبالتبعية ، أحداث التوافق في نظام العالم (٢٧) ، لقد أراد الفلاسفة الطبيعيون في القرن السابع عشر - بما في ذلك نيوتن - أن يحصلوا على الأفضل في عالمين : المحافظة على الله كخالق وضامن لليقين العلمي ، ولكن في الوقت نفسه تخفيف دوره في النعمة الالهية وفاعليته في دقائق الدنيا *infra mundane* لصالح الاعتماد على العلم ونبؤاته ، ومن ثم حظى تشبيهه الله بالساعاتي والمهندس بالشعبية .

ولكن ، وكما بينا آنفا ، فلم تلك هذه هي الصورة الجديدة الوحيدة ، حتى عند نيوتن ، الذي كشف عن توتر ملحوظ في تصويره للألوهية . اذ تصور الله في صورة مرئية أيضا ، أي كشيء منتشر في الفضاء الذي دعاه بحق المجال المحسوس *Sensorium* ، وجاءت هذه الصورة لله - وتميزته بكمونها وعلوها معا والتي وهبت على أسمى نحو بالوفرة واللاتناهي - من تأثير الثورة المكانية أو الفضائية في القرن السابع عشر ، فلقد أزعج الفضاء اللامتناهي بأسكال في بواكير القرن ، وبخاصة عندما نظر اليه كشيء من المحتمل ألا يبالى بالانسان وغاياته (٢٨) . ولكن بعد وضع الله في الفضاء ، وتصوير الفضاء كجوهر ممتد ، ولكنه ليس جسما ، وبعد الجمع بين الله والطبيعة على هذا الوجه ، كان من المستطاع إعادة الثقة للناس ، واشعارهم بالطمأنينة . ان هذا الاندفاع نحو تقديس الفضاء ، أو تصوير القداسة في صورة فضائية قد بدأ على أقل تقدير منذ عهد باكر ربما رجع الى جواردانو برونو - كما رأينا (٢٩) . وعلى عهد نيوتن ، كان الاله الجديد للوفرة كما دعت مارجوري نيكلسون شيئا مألوا ، احتل مكانا بين الآلهة الآخرين في البائثيون . وللمفارقة ، حدث هذا في نفس الوقت الذي التحق فيه الاله الساعاتي بالبائثيون . (ومتوافقا في الزمان أيضا مع فكرة الموناد الأساسي للابنتز الذي جعل الله بالاضافة الى كونه ساعاتيا ، أي مهذا خارج وفوق نظام العالم ، مرتبطا أيضا بالعالم ، كأعلى حد في النظام الهرمي (الهيرارشى للموناد) ، وتزايد كلام الناس عن الله وعلمه بكل شيء ، وشغله للمكان ، فقال نيوتن : « ان الله عالم بكل شيء ، لا من الناحية الواقعية فحسب ، وانما من

(٢٧) في معنى dominion عند نيوتن يرجع الى كتاب
— Richard S. Westfall — Science and Religion in Seventeenth Century
England « بيل » ١٩٥٨ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٢٨) انظر ص ٨٣

(٢٩) انظر ص ٨٣

حيث الجوهر » . وكتب لوك : « ان الله - كما يعترف الجميع - يملؤ الأبدية ، « ومن الصعب العثور على سبب يدفع المرء الى التشكك فى أنه بالمثل يملؤ اللاتناهى » (٣٠) .

واستعمل اسبينوزا فى الأغلب لغة تقليدية ، ورغم هذا فقد بلغ بهذه الكمونية حدها المنطقى : « الله هو الكامن ، وليس شيئا عابرا أو متنقلا (أى آت من الخارج) . وهو علة كل الأشياء » . فكل ما هو كائن كائن فى الله ، ولا شئ يمكن أن يكون أو يمكن أن يتصور بغير الله » . وهكذا . هكذا يقرأ العديد من أحكام كتاب الأخلاق (٣١) . وبعبارة أخرى ، فان الله لا يوجد خارج أحواله ، أو مخلوقاته ، ولكنه يحيا ويتحرك فيها . وألقى اسبينوزا « العلو » عند الله ، وجعل هناك هوية بينه وبين الطبيعة . وفى هذا الاجراء ، جرد اسبينوزا الله من كل ملامحه الشخصية كالارادة والفهم والحيرة وحرية الاختيار : والواقع أن هذه الناحية هى سبب العراك بينه وبين لايبنتز . اذ اعتقد لايبنتز أن اسبينوزا قد جرد الله تماما من الشخصية ، كما فعل حقا . ولربما كان باسكال قد بغض الالهية عند اسبينوزا ، مثلما بغض الالهية ديكرات . فمن وجهة نظره المسيحية ، فان كلا الالهين (اله ديكرات واله اسبينوزا) رغم أنهما يمثلان قطبين منعزلين ، الهان ميتافيزيقيان ، لهما كيان لاشخصى ، ولا علاقة بينهما وبين الله « القابع » فى الكتب المقدسة أو العقل الانسانى .

ثمة صفة من صفات الاله لم يسبق ذكرها ، وتحتاج الى المزيد من الاهتمام ، فيما يخص موضوع كتابنا . فحيثما يكون الله ، فانه سيبطل ، فوق كل شئ ، ثابتا لا يتغير فى نظر معظم الناس فى القرن السابع عشر ، وليس من شك فى وجود ايحاء بذلك فى فكرة الوفرة ، وتجدد أفعال الله وتنوعها ، وخصوصية الله الذى خلق بسخاء ما لا نهاية له من الكائنات والمعوالم . ولكن فى نظر أى انسان ينظر الى النظام الجديد للطبيعة نظرة جادة سيبدو من الضرورى أن لا يجعل الله متغيرا ، كما

An Essay concerning Human Understanding.

(٣٠)

الكتاب الثانى الفصل الخامس عشر القسم الثالث - انظر أيضا للنس الغرض كتاب Essay upon the Infinity of Worlds out of (Henry)

Principles وماذا قال تراهيرن .

(١٩٤٦)

His (Gods) omnipresence is an Endless Sphere wherein all Worlds wherein all worlds as his Delight appear

More Platonic Principles — Traherne

His Glory Endless is, and doth Surround.

And fill all worlds, without or End or Bound.

Ethics

(٣١) القولان الخامس عشر والثامن عشر من الجزء الاول من كتاب

ونشر هذا الكتاب بعد وفاة المؤلف .

فعل الهيجليون ، وأصر ديكارت على « لا تغير الله » فى كتاب مبادئ الفلسفة . وكتب ديكارت يقول : نحن نعرف ليس فقط ان الله « لا يتحرك فى طبيعته » ، ولكن « أفعاله تتصف بعدم تغيرها على الإطلاق . ومن حقيقة ان الله على أى نحو لا يخضع للتغير ، وأنه يتبع فى أفعاله نفس الأسلوب ، فأننا قادرون على الاهتداء الى قوانين معينة ، أسميها قوانين الطبيعة » (٣٢) . والارتباط فى عقل ديكارت بين الحدين ، أى بين الله وقوانين الطبيعة واضح جلى . فثبات الله هو الذى يضمن اعتمادية الطبيعة (التى يعتقد أنها من صنع الله) واليقين العلمى بالتبعية ، وبدا هذا الارتباط حقيقيا عند اسبينوزا ولا يبتز رغم أنهما - كما رأينا - قد توافرت لهما معتقدات مختلفة عن الله وعلاقته بالطبيعة . وحتى ذلك الحين ، استمر التركيز بكل وضوح على كينونة الله وليس على الصيرورة .

الانسان - عظمته وشقاؤه

كتب باسكال يقول : « أرباب البصيرة يكتشفون كلا من العظمة والشقاء فى الانسان . وبعبارة أخرى ، يعرف الانسان أنه شقى ، ومن ثم فان شقائه يرجع الى أنه كذلك ، ولكنه عظيم للغاية ، لأنه يعرف ذلك » (١) . وأجمل لغز باسكال الشهير فكر القرن السابع عشر عن الانسان . فمن ناحية ، نظر الى الانسان على أنه شقى الى أبعد الحدود ، لأن الخطيئة تسيره ، أو بأسلوب أكثر علمانية لأنه بوجه عام مخدوع ، وتافه وظالم وعاجز عن التحكم فى أهوائه ، وتوجيهها لغايات خيرة ، وأحدث الكالفانيون واليانسينيون والأخلاقيون الفرنسيون ابتداء من لارشفوكو الى لابريير ولافونتين ، بل وأصحاب رؤى علمية مثل توماس هوبز وبيير بيل تغييرات على هذه العبارات وغيرها من الالفاظ الجارحة ، طيلة القرن . ومن جهة أخرى ، ازداد الاعتراف بعظمة الانسان أو بعظمته « بالقوة » ، لا بمعنى قدرته على الاحساس بالوعى الذاتى - كما ذهب باسكال - ولكن بوجه خاص ، لما عنده من قدرة عقلانية وقدرة على السيطرة على الطبيعة . وعزز الاتجاه التشاؤمى تأثير القديسين بول وأغسطين بعد أن دعمته حركة الإصلاح الدينى ، والأحداث القريبة العهد فى التاريخ السياسى والدينى . وشجع العلم ، رغم أنه أثار مشكلات جديدة حول كل من الطبيعة البشرية وأحوال البشر على ظهور نظرة أكثر تفاؤلا . وكانت الغلبة بين النظرتين للنظرة الأولى . ولكن وكما ولدت آلهة جديدة فى القرن السابع عشر ، كذلك ولد اناس جديدون ، أو صورة جديدة للانسان - ولنفس السبب

الى حد ما — فلم يعد الانسان الأغسطينى الذى انحاز اليه الكثيرون يناسب تماما النعمة العلمية فى العصر الحديث الجديد .

وقبل أن نفحص هاتين النظريتين الانثروبولوجيتين المختلفتين دراسة فاحصة ، من المهم أن نذكر شيئا واحدا تشتركان فيه ، وكان من السمات الشائعة فى القرن السابع عشر ، وكذلك فى ابكر فكر أوربى . فلقد اتجهت النظرتان الى اتباع ما قد يسمى بالنظرة الكلاسيكية للموضوع ، فى مقابل النظرة التاريخية ، فلقد زعمت النظرتان أن انطبيعة البشرية لا تتغير ، ولكنها هى من ناحية أساسية فى كل زمان ومكان . ولا يعنى زعم هذه المطابقة بأى حال انكار تنوع السلوك الانسانى ، تبعا للمزاج (الدموى والصفراوى وما الى ذلك) أو انكار كثرة العادات ، واختلافها من مجتمع أو شعب لآخر . وفى الواقع ، وكما أشار بول هازار فان ما ساعد على تعلم درس النسبية بسرعة كبيرة نوعا كان انتشار الاسفار عبر البحار ، والاطلاع على أدب الرحلات (٢) . ومع هذا فقد عنت هذه النسبية عند تطبيقها أساسا الاعتراف « بوجود تنوعات لا متناهية فى القوانين وتطبيقاتها عند الشعوب » ولكنها لم تكن أى اختلاف أساسى فى الطبيعة البشرية . وكما اتجه بيل الى القول فى الفقرة التى استشهدنا بها من قليل من كتابه « القاموس التاريخى والنقدى » ١٦٩٧ فان المرء يستطيع أن يتعرف بلا صعوبة على ردائل من سمات كل شعب ودين وكل قرن ، « والى أفعال خيرة يستطيع مصداقتها فى شتى الأنحاء » (٣) ومن الحق أن هوبز قد أنكر صراحة وجود أى شيء مثل « الانسان بوجه عام » . اذ اعترضت « الاسمية » الكامنة فيه وقالت ان « الانسان » هو مجرد اسم ، وأن الأفراد المختلفين هم وحدهم الذين يمثلون الحقيقة ، ومن ثم فثمة تنوع متعدد يختلف من فرد لآخر من ناحية المشاعر والمعارف والآراء والعادات ، بيد أن هذا لم يمنع هوبز من الاتجاه قدما والتعميم كما يشتلئ عن « الانسان » ، وجاء كلامه فى هذا المجال على رأس فصل أساسى من كتابه اللويتان (١٦٩١) اذ كتب يقول : « فأنا فى المقام الأول أرى أن هناك ميلا عاما عند البشرية جمعا يتمثل فى الرغبة الدائمة القلقة فى الحصول على القوة ، التى لا تتوقف الا عند الموت (٤) » .

Le Crise de la conscience européenne — Paul Hazard. (٢)

(برافان - باريس) ١٩٣٥ الجزء الأول ص ١٤ ، ص ١٥ .

Dictionnaire historique et critique — Pierre Bayle (٣)

— Leviathan — Thomas Hobbes (٤)

الجزء الأول الفصل ١١ النظر أيضا الى كتاب هوبز : The Elements كيمبرج ١٦٢٨

ص ١٥ .

ولا جدال أن هوبز لم يشعر بأى احساس بالانسان كنتاج للتاريخ ، وبأن الطبيعة البشرية تصنع ويعاد صنعها بلا توقف فى المكان والزمان .
والامر بالمثل فى حالة بيل الذى أعرب صراحة عن ايمانه بوجود « فكرة عامة عن الانسان » ، فثمة تماثل بين اليهود والمسلمين والمسيحيين والهنود والمغول وسكان القارات ، وسكان الجزر من نبله وعوام ، فمهما حدث من اختلاف بين أنواع الشعوب فى كل شىء آخر « فانهم يتماثلون فى ناحية المشاعر (الأساسية) بحيث ربما استطاع المرء القول بأنهم يقلدون بعضهم بعضا » (٥) . وتحدث المسيحيون من كل الطوائف بالمثل عن الطبيعة الكلية للانسان ، كما فعل أيضا الاخلاقيون العلمانيون ، كما سنرى . ولا يخفى أن الصيرورة نادرا ما بدت من تصور الأوروبي للانسان ، كما هو الحال أيضا فى تصور الله .

فاذا عدنا الى نقيض باسكال ، فلنبدا بالشقاء أولا ، فينبغى أن يؤكد أن الشقاء لم يتسن اطلاقا تحقيقه تحقيقا كاملا . ولا يتشكك أى مسيحي ، وباسكال بالذات ، فى المكانة الخاصة ، أخلاقيا ودينيا للانسان فى الكون ، التى رفعتها اسمى كثيرا من الدواب . وأثنى باسكال - الى جانب ذلك - على الفكر الانسانى ، وعلى القلب بخاصة ، لأنه قادر - كما رأينا - على ادراك الله حدسيا ، غير أن ما قيل عن شقاء الانسان فى كتاب الخواطر هو الذى يسترعى الانتباه ، ويعد أساس دفاع باسكال عن المسيحية ، لاعتقاده أن الانسان شقى بغير اله ، ولأنه أيضا فى حاجة يائسة الى عون الله الخاص ، أى الى النعمة الفعالة ، زائدة النعمة الكافية لكى ينقذ . ويعتقد باسكال ان للانسان طبيعتين ، أحدهما خيرة والأخرى مردولة أو شريرة . فلقد خلق الانسان خيرا فى صورة الله ، ثم أفسدته الخطيئة الأزلية ، و«مفتاح » انثروبولوجية « باسكال هو الخطيئة الأزلية ، أى الخطيئة التى اقترفها آدم وانتقلت الى ذريته . وبعد هذه الخطيئة الأزلية ، فقد الانسان « طبيعته الأولى » ، وأصبح كما يمكن القول ، « ملكا ساقطا » فلقد أصيب عقله بالعمى ، واعتاد على الشهوة ، وأصبح يعيش فى زلزلة فى انتظار الحكم بالموت الأبدى (٦) . وكان هذا التصور للطبيعة البشرية الساقطة من الأفكار الشائعة بطبيعة الحال فى الأنثروبولوجيا المسيحية . ولكنه فى صورته الأغسطينية المتطرفة قد تعرض للتشديد من حركة الإصلاح الدينى ، لا عند البروتستانت وحدهم

(٥) Pensées diverses sur la comète — Bayle (١٦٨٢)

القسم ١٣٧

(٦) Pensées — Pascal ، ف ٢٢ ، ف ٣٩٥ (النظر ملحوظة ف ١)

(وعند كالفان بوجه خاص) بل وعند الكاثوليك في رد فعلهم ضد « التراخيص » اليسوعية ، وتعلمها باسكال من اليانسينيين الذين استعملوا تعاليمهم من كتاب أغسطينوس لكورنيليوس يانسينوس الذي سبق أن شغل وظيفة أسقف ايبير . وكتاب يانسينوس « أغسطينوس أو مذهب القديس أغسطين في صحة الطبيعة البشرية ، ومرضها ودوائها » . الذي نشر بعد وفاة المؤلف (١٦٤٠) ثم شجبه البابا بعد ذلك فقد هاجم الفلاغوسية قديمها وحديثها وأكد متعارضا مع اليسوعيين (الذين رجمهم بالفلاثيين المحدثين) بأنهم وراء فساد الطبيعة البشرية بعد السقطة ، وفقدان الانسان « حرية عدم المبالاة والقدر » (٧) . وعلى نقض ذلك ، فقد أعطى اليسوعي الاسباني لويس مولينا وتابعه ليسيوس الانسان الحرية ، المبنية على ما سماه « النعمة الكافية » لاختيار الخير وكذلك الشر وهي التي تزوده بالقوة التي تساعد على الخلاص . وبذ باسكال الذي تدرب على يد اللاهوتي اليانسيني أنطوان أرنولد Arnauld صراحة لاهوت النعمة اليسوعي - وبالتبعية الانثربولوجيا اليسوعية ، والأخلاقيات اليسوعية أيضا في كتاب رسائل في النعمة الالهية ١٦٥٦ - ١٦٥٧ .

لم يكن هذا المذهب القاسي انحرافا في الفكر المسيحي في القرن السابع عشر . إذ كان متوازيا بدرجة ملحوظة مع حركتي كالفان والبيورتانيين المعاصرين ، والتي كثيرا ما قورنت بهما بحق حركة اليانسينية ، وكذلك بعض الانجليكان ، في عصر الملكة اليزابيث المتأخر ، وبواكير الياكوبية ، وان كانت البيورتانية قد ذهبت الى ما هو أبعد من اليانسينية ، أو بكل تأكيد الى ما هو أبعد من باسكال في الاصرار على نسبة الفساد بأكمله للانسان ، ان هذا هو الاختلاف الأساسي بين الانجليكان والبيورتان . فالبيورتان لا يسمحون بأى طبيعة وسط بين الملائكة والدواب ، مثلما يرى الانجليكان وكذلك اليسوعيين . فلقد وضع البيورتان - للحفاظ على السيادة المطلقة لله ، جسرا لا يعبر بين الطبيعة والنعمة الالهية . فلم يكتفوا بالقول بأن الانسان لا يستطيع تحقيق خلاصه (ولم ينكر الانجليكان ذلك) ، ولكنه لا يستطيع الاستدلال بوضوح ، أو القيام باختيار حر حتى في المستوى الطبيعي ، وقال وليم بركنز أكثر

(٧) «Pelagianism» مصطلح ينسب الى الراهب البريطاني Pelagius الذي أكد حرية ارادة الانسان معارضا بذلك القديس ، أغسطين . وتعني « حرية عدم الاكثراك أو المبالاة » أو « اللاتحديد » القدرة على اختيار الخير وكذلك اختيار الشر . واعتقد القديس أغسطين ، كما اعتقد بعده جانسينيوس أن الانسان قد فقد حريته بعد السقوط ، ولكنه لم يفقد حرية الارادة . إذ ظلت ارادة الانسان الساقط حرة ، أى قادرة على اختيار الشر

اللاهوتيين البيورثان اتباعا للمنهج النسقى « ان الخطيئة الأزلية هي التى تؤكد الفساد فى تصوراتنا الأولى ، وبذلك تصبح كل ملكة من روحنا وجسمنا معرضة للشر (٨) » وذكر دوردرخت من المجمع انقضى فى هولاندة (١٦١٨) ملخصا المذهب الكالفانى الرسمى فى الموضوع فقال ان الله بينما يصطفى بعضا ، فانه يحكم على آخرين بالشقاء الأبدى ، وقال بعضهم ان هذا الحكم قد صدر حتى قبل ان ترتكب أى خطيئة (٩) ، وانسحب المعارضون فى هولاندة وكذلك الأنجليكان بوجه عام من هذا النوع من انتطرف الأغسطينى الذى دفعه الحرص على حرية الله وعدالته الى انكار رحمته ، ولم يعترض أحد على أن الانسان فى محنة سيئة ، واتجه بعض الأنجليكان بعد شعور بالاغتمام - كما رأينا من قبل أثر الفوضى الفكرية والدينية فى العصر - الى تكرار القول بأن الشر داخل فى طبيعة البشر ، ومن أمثال هؤلاء الشاعر الانجليزى جون دون ، الذى تعجب فى موعظة عيد الميلاد سنة ١٦٢٩ وقال : « الانسان اكم هو تعس ولا قيمة له ! ، الانسان الذى لو اجتمع مع آخرين فانهم جميعا لن يتساووا فى قوتهم مع قوة ملاك واحد . . انه الانسان الذى قد يعد أحقر من دودة » ، كتلك التى تنغذى على جثمانه فى القبر وعلى ضميره فى السعير (١٠) . ومن بين هؤلاء الأنجليكان جودفرى جودمان راعى كنيسة الملكة فى انجلترا ، والأسقف فيما بعد ، الذى بين فى كتاب سقطة الانسان ١٦١٦ ، كيف أفسدت الخطيئة الأزلية الطبيعة والدولة معا . فلما كان الانسان بمثابة الكون الأصغر (ميكروكوزم) أو عالما كاملا مصغرا ، ولما كان العالم قد صنع له ، فان فساده لن يستطيع الحيلولة دون انهيار كل الأنظمة المترابطة معه ، وعلى الرغم من اختلاف هذه النظرة فى درجة التشاؤم ، وإيمانها بالأصل ، الا أنها كانت تعبر عن الروح الأغسطينية فى أفضل أحوالها .

(٨) A Golden Chain or Description of - William Perkins Theory

(نشر أول مرة ١٥٩٠ ، وأعيد نشره جملة مرات) . وتناولت ثلاثة فصول منه « الخطيئة » و « سقطة الانسان وعصيان » و « الخطيئة الأزلية » .

(٩) تارجح الـ Synod - كما فعل الكالفانيون بوجه عام ، من الـ Supra Lapsarianism الى الـ infra lapsarianism واعتقد الفريق الأول أن الاختيار لاحق لحرية الاختيار عند الله ، قبل خلق العالم ، واعتقد الفريق الثانى أن الاختيار أو اللعنة الأبدية قد أعلنها الاله العادل كنتيجة للخطيئة الأزلية .

(١٠) Sermons - John Donne من جمع Evelyn Simpson

George Porter - كاليفورنيا ١٩٥٨ - الجزء التاسع من ١٣٦ .

ونهضت نزعة الأغسطينية علمانية تماثلت في تركيزها على شقاء الانسان هي والأغسطينية الدينية . وليس مصطلح الأغسطينية العلمانية بالمصطلح غير الموفق . فرغم أن هذه النزعة لم تتحدث بلغة الدين ، إلا أن مصدرها قد نبع - من جانب - من التراث الديني . واعترف بيربيل الذي نشأ كهجنوت بالكثير من هذه الحالة عندما كتب أن مبادئه « قد انبثقت من مبادئ القديس أغسطين ، وما قاله عن فساد الانسان » (١١) ، وإن كنا نستطيع اكتشاف أصلها في « الحركة المناهضة للنهضة » ، والتي يمكن أن يقال أنها بدأت بشخصيات مثل ماكيا فيلي ومونتاني ، وبالشعور بالاحباط من التاريخ القريب العهد ، وقال تيودور سبنسر في إحدى المرات أن النهضة في بواكيرها قد قارنت الانسان بالملائكة ، بينما اتجهت أواخر النهضة الى مقارنته بالدواب (فمثلا فعل مونتاني ذلك في مقاله دفاع عن ريمون سيمون - أطول مقالاته) . وفي القرن السابع عشر ، مثل كل من لارشفوكو ولابريير هذا الاتجاه الأخير ، أو المضاد للنهضة ، في رد فعلهما ضد المثل الرواقي القديم للانسان ، وسيناقش فيما بعد بتفصيل أكبر ، ولكن لعل تأمل الأحداث المعاصرة هو الذي زود بصفة أساسية هؤلاء الناس بنظرتهم الأقل مثالية ، كالحروب الدينية الفرنسية في حالة مونتاني ، والحرب الأهلية الانجليزية واضطراباتهما في حالة هوبز ، واذلال التاج الفرنسي للاستقرارية المتشامخة عند لارشفوكو ، والتعصب الديني في حالة بيل . أما لابريير فقد تأثر بالحياة في شانتينييه وفرساي ، فقد فتحت عينيه البورجوازيتين وأطلعتاهما على الظلم والفساد في النظام الاجتماعي ووصف لارشفوكو - الذي كان من المحاربين القدماء في « الفروند » وتأثر تأثرا شخصيا بنتائجها - بعض هذه الأحداث في خطابه (١٦٥٩ - ١٦٨٠) . واستنتج في لهجة مريرة بأنه حتى إذا لم يخرج القرن الحالى أحداثا غير عادية أقل من القرون الغابرة ، فإنه يتفوق عليها جميعا « في زيادة الجرائم » وكتب يقول : « ان فرنسا حاليا مسرح نرى معروضا عليه كل جرائم القدامى التي رواها التاريخ والحكايات » . وأرجع - كما فعل الآخرون - الجرائم الى البشرية (١١) : « ان الرذائل سمة كل عصر ، فالانسان قد فطر على القسوة والفسوق (١٢) » .

Continuation des Pensées diverses sur la - Bayle comète. (١١)

استشهدت بها إليزابيت لابروس في كتاب ملحوظة رقم ٣٦ .
٨٠ Pierre Bayle لامالي ١٩٦٤ من ٨٠

Réflexions diverses — François de la Rochefoucauld. (١٢)

«Des Evénements de ce siècle» - القسم ١٩ -

كان شقاء الانسان اذن هو النعمة التي رددتها الاغسطينية (العلمانية والدينية على السواء) . وغالبا ما كانت هذه النعمة موضوع الدراما الحديثة في كل من إنجلترا أو فرنسا ، وأهم من كل ذلك ، عند الكتاب العديدين للحكم والخواطر والسخریات والحكايات ، التي حظيت باعجاب كبير في القرن السابع عشر . وثمة آثار عند كل هؤلاء الكتاب للصور السامية للانسان كرجل البلاط Courtier والانسان المخلص الأمين honnête homme في عصر النهضة والانسان الفاضل homme de merite البورجوازي ، الذي قارنه لابرير مقارنة ودودة بمحدثي النعمة Parvenu ورجال المال والتفيعين ، وجبة العوايد في الأرياف الذي كانوا ينهاون الانسان . ولكن على الجملة ، كانت صورة الانسان التي استطاعت اقناعهم هي الصورة اللابطولية السافرة للانسان الخاضع للأنانية والهوى ، والمنحل أخلاقيا ، والذي لا يسيطر على روحه ونفسه بأى معنى . ولما كان قد صور دائما على هذا الوجه ، لذا يؤمل الكثير في امكان اصلاحه ، ورفعته فوق الطبيعة ، اللهم الا اذا حدث تدخل خاص من الله . وهو ما كان يردده الأغسطينيون الدينيون . وأما أن الانسان منجذب تجاه الشر أكثر من الخير ، فأمر بدا لبيل « مؤكدا كأي مبدأ من مبادئ الميتافيزيقا (١٣) » .

وفي الأدب الفرنسى ، تركز النقاش حول الطبيعة البشرية على الصراع بين العقل والمشاعر . واعتنق بيير كورنى (أبو الدراما الفرنسية) النظرة الكلاسيكية القائلة بأن العقل أو الارادة لديهما فرصة ذهبية لكبح جماح الحسيات . وهذا هو الذى دفع - فى الحق - أبطال المسرحيات (كالكسيد Le Cid) وهى أكثر تمثيلات كورنى شعبية) الى وضع الشرف فى مكانه أسمى من الحس ، وبذلك يمكن القول بأنهم فرضوا مبدأ النظام على فوضى الغرائز والشهوات . غير أنه فى العصر الكلاسيكى ، كان الناس معينين باستعادة النظام والحفاظ عليه ، وان كان عدد قليل من الأدباء قد آمنوا بالصورة التي رسمها كورنى . ومن المؤكد أن راسين لم يكن بين هؤلاء المؤمنين وكذلك مولير ، بل ولم يك كورنى بالذات مؤمنا بذلك دائما . فلقد قدم راسين - الذى تعلم عند اليانسينيين (١٤) - شخصا مأسوية على المسرح (مثل فيدر) غرقت فى

Nouvelle Lettres sur l'Histoire du Calvinisme — Bayle. (١٣)

(استشهدت بها إليزابيث لايروس فى كتاب بييريل)

النظر ملحوظة ١١ ص ٨٢

(١٤) بينما تعلم راسين عند اليانسينيين (وكتب فيما بعد تاريخا ل Port Royal

ولدير اليانسينية) تعلم كورنى عند اليسوعيين ، واعتقد مثلهم فى حرية الارادة .

الحب حتى آذانها . وفقد العقل سيطرته عليها وبذلك أطاحوا بكل شيء بما في ذلك المجتمع ، وأوقعوه في الفوضى (désordre) . « ان عقلي الضعيف لم يعد قادرا على التحكم في » . لقد قالت فيدر هذه الكلمات بعد أن عجزت عن لم شتات نفسها ، وأرغمت على العيش في ظل الأصفاد المخجلة لغرامها بهيبوليت . لقد قيل أن راسين قد بالغ في تصوير الأركان الخلفية القائمة من الطبيعة البشرية التي ينشدها البشر بقصد للاستمتاع بمشهد موت أنفسهم والآخرين ، وهلاكهم (١٥) . بطبيعة الحال ، كان اكتشاف هذا الركن الخفي ، والاختلاف بين المظهر والحقيقة في الطبيعة البشرية هو الذي أدى الى الشعور بالسوداوى عند هاملت : « ان قلدوتهم هو الدواب » - « كيف تشبههم بالله » . وباختصار لم يعد انسان عصر النهضة يستهوى هاملت بعد أن اكتشف الجرائم والخيانة وسفاح القربى والجرائم التي يستطيع الانسان الاقدام على ارتكابها .

ومع هذا فان الحجة التي ارتكن عليها الأخلاقيون في القرن السابع عشر لم تك القول بأن العقل ضعيف ، ولكنها أن العقل لا يؤثر على السلوك . وكرر بيل هذه الحجة في كتابه *Pensées diverses sur la comète* (١٦٨٣) حيث حاول مرة أخرى أن يبين الافتقار الى التوافق بين المعتقدات الدينية (كالاعتقاد مثلا في وجود اله عادل والاعتقاد في وجود جنة ونار بعد الموت) ، والممارسة الأخلاقية : « دعوا أى امرئ يتصف بالعقلانية ، كما تشاءون ، غير أنه لا يقل عن ذلك حقيقة أن أفعاله لا تكاد تتوافق مع مبادئه (١٦) . فأى انسان يحسن التعقل بقدر كاف (١٧) . والأشنع من ذلك أنه يدرك الاختلاف بين الحق والخطأ ، الا أنه عندما يقبل على العمل تتحكم فيه « ربما دائما » أهواؤه ومزاجه أو القوة أو العادة . وقال لابريير الكثير من هذا القول عندما ناقش في كتابه الشهير *Characters* الحقب الثلاثة التي يمر بها الانسان . ففي الحقب الأولى ، أى حقب الطفولة يعيش الانسان خاضعا لغرائزه ، كالحیوانات .

(١٥) اقرا في هذا الموضوع ملاحظات مارتين تيريل الناقبة ، كتاب *The Classical* New Directions - Moment نيويورك ١٩٤٨ .
(١٦) *Pensées sur la comète* — Bayle القسم ١٣٦ .

(١٧) كان بيل قادرا على التعقيب على ضعف العقل بكل سهولة وعلى ميله للتفصيل ، غير أن النقطة التي ركز عليها في كتاب *Pensées* هي أن العقل بمجرد ادراكه المبادئ الأولى (التي قد تكون زائلة) فانه من المستطاع الاعتماد عليه في استخلاص النتائج المنطقية المبنية على هذه المبادئ .

« ولكن هناك حَقبة ثانية تجيء عندما ينمو العقل وعندما ينضج ، عندما يقبل على العمل - فيما يحتمل - اذا لم تحجب السحب فكره ، أو كما يمكن القول : اذا لم تطفئ جذوة عقله المبتكرات التي تخلقها القوانين ، وسلسلة من الأهواء التي يعقب كل منها الآخر ، وتقودنا الى الحَقبة الثالثة وفيها يكون العقل قد نضج ، وبدأ يؤتى ثماره ، ولكنه بدلا من ذلك يصاب بالفتور والبطء بحكم السن والمرض والمعاناة ، وتختل حركة تروسه بعد أن يبلى بعضها . ومع هذا فان هذه الحقب الثلاث هي التي تعتمد عليها حياة الانسان برمتها (١٨) » .

« ليس لدينا القوة الكافية التي تساعدنا على اتباع عقلنا » (١٩) . ويسرت عبقرية لارشفوكو له استقطار حكمته مما كان شعورا عاما مشتركا بين الأخلاقيين الفرنسيين ، كما لا يخفى .

وتضمنت هذه الدعوى الأخلاقية شيئا أكثر من التلميح الى الحتمية ، أو حتى الحتمية الجسمانية . فقد آمن لارشفوكو ولابرير في نظرية كانت تحظى بالشعبية آنئذ في الدوائر الطبية ، أرجعت الميول الانسانية الى أمزجة الجسم . فطريق الانسان قد رسم له مقدما لا بفعل طبيعته الشعورية ، التي يشترك فيها مع الآخرين ولكن بفعل مزاج معين ، أو خليط من الأمزجة التي ترد الى الدم والعصارات الصفراء والسوداء ، التي وجدت عنده منذ مولده . فثمة تناظر بين الأهواء والأمزجة . وربما أضاف لارشفوكو أيضا الحظ ، الذي يتساوى هو والخطيئة الأزلية في أثره . فكل هذه العوامل تؤثر تأثيرا طاغيا على الارادة والسلوك ، بالتبعية :

« تتبع أمزجة الجسم طريقا عاديا ومحكوما يحرك ارادتنا ، ويغير مسارها ، دون أن يلحظ ، وتحدث هذه الأمزجة في الخفاء ، وتدرجيا ، امبراطورية خفية في داخلنا . فرغم أن الناس يخدعون أنفسهم عند تقدير أفعالهم الكبيرة ، الا أنها في الأغلب ليست من نتائج تخطيط عظيم ، ولكنها من نتائج الحظ (وعشوائيته) فالحظ والمزاج يحكمان العالم . وعادة يعتقد الانسان أنه يقود ولكنه في الحق يقاد . وبينما يحاول عن طريق العقل أن يبلغ هدفا ما ، فان قلبه يسحبه دون أن يدري تجاه هدف آخر (٢٠) » .

De l'homme — Caractères — La Bruyère

(١٨)

(رقم ٤٩ في الترجمة الانجليزية التي قدمتها جان سعيورات

الجلتري ١٩٧٠ » .

(١٩) Maximes morales - La Rochefoucauld (طبعة ١٦٧٨)

(٢٠) نفس المرجع ص ٤٣ ، ص ٥٧ ، ص ٢٩٧ ، ص ٣٥٠ .

فى هذه الحكم وغيرها ، لم يكتف لارشفوكو بوخز اعجاب الانسان بنفسه ، ولكنه جرده من تحرره . لقد أسرفت الصورة الرواقية التى رسمت للانسان الحكيم ، والتى امتدحتها (الانسية) أو الهيومانية ، فى عصر النهضة ، أى الانسان الذى كان يتحدى الحظ ، ويتحكم فى أفكاره وأفعاله ، حتى اذا لم يتمكن من السيطرة على الكون .

« ان الرواقية شطحة من شطحات الوهم . انها فكرة مثل جمهورية افلاطون » ، كما قال لابيريير (٢١) . ولا يعنى هذا عجز التربية والقوانين عن تحضير الانسان وكبح غرائزه ، وتوجيهها لخدمة المجتمع بانتزاع الخوف من العقوبة أو الرغبة فى الثناء والمجد . ولكن وتمشياً مع ما قاله بيل فان التربية بالاضافة الى آثارها النافعة قد يكون لها آثار سيئة كاخضاع الناس لأهواء المرين والمجتمع ، كما يحدث فى التعصب والاضطهاد الدينيين . وعلى أى حال ، لن تستطيع التربية استئصال جرثومة الفساد من روح الانسان » ، والتى قارنها بيل بنار قريبة من مادة مشتعلة (٢٢) . ولما كان ذلك كذلك ، فلماذا نسخر من أخطاء الانسان بعد أن رأينا أنها أساسية فى طبيعه . لقد استثار فيلينت صاحب الحكمة الدنيوية الذى قد يتحدث أحيانا بلسان مولير صديقه السوداوى السيست فى رواية Misanthrope (١٦٦٦) « بأن يعامل الناس كما هم ، ويتركهم ، فى حالهم » ، فالحكيم يقبل الموقف ، وليس هناك حماقة أشنع « من محاولة اصلاح المجتمع » أو الطبيعة البشرية ، التى تعد « حيوانية » ، ولكنها قادرة فى بعض حالات على القيام بأفعال خيرة (٢٣) .

وبالمقارنة بناحية الشقاء التى ركز عليها هؤلاء الكتاب وغيرهم ، فان ناحية « العظمة » ، قد شغلت حيزاً أضيق ، ولم تحدث الا القليل من الاقناع . غير أن هناك أنثروبولوجية متفائلة كانت تتأهب للظهور ، وتحددت ملامحها ، والحق أنه من المستحيل فهم بعض الأفكار الطارئة عن المجتمع والتاريخ بغيرها ، فعلياً أن نذكر أن باسكال كثيراً ما تحدث عن عظمة الانسان ، ولكن اشاراته كانت دائماً تتجه الى حالة آدم الأصلية - فى جنة عدن أو الى مخلفات هذه الحالة فى الانسانية الساقطة . ومع هذا

«De l'homme» — Caractères — La Bruyère. (٢١)

غ ٣ - كثيراً ما هجا لارشفوكو أيضاً الفلاسفة الرواقين وبخاصة سنيكا .

Pensées sur la comète — Bayle قسم ٢٣٨ (٢٢)

(٢٣) تجيء لصيحة فيلينت بعد تنديد السيست الشهير بالطبيعة البشرية فى الفصل

الأول - المشهد الأول « انى أنظر لكل الناس نظرة قائمة واحدة .. الخ » .

فعندما أعلن فرنسيس بيكون عن نيته فى ال Magna Instauratio
فى زيادة امتداد « سلطان الانسان وعظمته » ، بدأ كلامه وكأنه جاء بلحن
جديد . ووجه بيكون حديثه الى عصر جديد للعلم يفتح آفاقا جديدة لتحكم
الانسان وسيادته على العالم ، ومن ثم فانه حاول تغيير تركيز الانتباه
من فساد البشرية الى قوة الانسانية - لقد بدأت الصورة التى قد نسميها
صورة الانسان البطولى أو البروميثى تتحدد بين أولئك المرتبطين ارتباطا
بارزا بالحركة العلمية وبين العقلانيين بعد ظهور صورة أحدث وأكثر
عصرية للانسان .

ولكن وقبل أن نفحص هذه الصورة ، يجب أن نلتفت التفاتة وجيزة
الى استمرار بقاء صورة أخرى عديدة ، وصور أقل خشونة من مخلفات
عصر النهضة ، أو من خلق عصر الإصلاح الدينى ، أو لمعارضتها ، فى
القرن السابع عشر . ومن بين هذه الصور صورة الجنتلمان
honnête homme وهى نسخة مخففة ، أو أضعف من رجل البلاط فى
عصر النهضة ، وقد كتب عنها الكثير ، وزعم « أن النبى فى الانسان
يمكن تنميته بالتدريب والتربية والتعليم » . ومن أمثلة هذا النوع من
الكتب ما كتبه هنرى بيشام ١٦٢٢ وريتشارد براثويت ١٦٣٠ ونيقولاس
فاريت ١٦٣٠ ، ورغم أنهم جميعا قد كشفوا عن اختلاف بين كل واحد
منهم والآخر ، الا أنهم قد ركزوا على الخير الأخلاقى وكذلك على العلاقات
السلوكية وغرس حب الفنون (٢٤) . ويبدو تأثير الرواقية الذى سخر
منه الأخلاقيون الفرنسيون واضحا فى كل هذه الأعمال .

وهناك صورة تقليدية أخرى قدمها فى نفس الوقت اليسوعيون
وأنصار أرمينيوس الهولاندى أو المعارضين الهولاندين . فلقد رفض

(٢٤) جميع كتب « البلاط » والايكيت مديفة بقدر كبير لكتاب كاستيليونى
Castiglione — Courtier - نشر لأول مرة ١٥١٦ وهو كتاب كلاسيكى فى هذا
الصنف من الكتب ، التى تفاوتت فى اتجاهاتها . فلقد اتبع بيشام ، وهو ناظر مدرسة
ومثقف للنبل ، اتجاه كاستيليونى الارستقراطى الى حد ما . فاكد ضرورة النهوض بالفرد لحد
الكمال ، وان كان قد مزج معتقده بنزعة قومية انجليزية . أما فاريت Faret
فرغم انه كان ارستقراطيا ، فى روحه الا أنه كان أكثر نزوعا للناحية العملية . فركز
كما فعلت جميع المؤلفات الفرنسية « على امتاع القصر » أى اعتبر هذه الخاصة هى الخاصة
التي يحتاج اليها رجل البلاط للنهوض والتعرب من الأمير . وكان فاريت - وهو مؤرخ
وأديب - من الأعضاء الأولى فى الأكاديمية الفرنسية . أما براثويت Brathwaite
فكان بيورثانيا . وأكثر بورجوازية فى تأكيده للناحية الفاعلية النافعة . ورفع مستوى
السلوك الأخلاقى .

الاثنان - كما أسلفنا - (٢٥) التفسير المتطرف للسقطة ، وناصروا حرية الإرادة وقدرة الانسان على فعل الخير بالتبعية ، بل والقيام بأعمال خيرة (يعون الله بطبيعة الحال) تؤدي الى الخلاص ، ويثير الدهشة التوازي بين تعاليم مولينا الاسباني اليسوعي والكالفاني الهولاندى ياكوب أرمينيوس فى هذه النقطة . وأرمينيوس هو أستاذ اللاهوت فى جامعة لايدن ، بدأ كالفانيا ، ولكنه نفر من أسلوب الانتخاب فى الكالفانية ، وألهمت نظراته المعادية للقديسين جماعة المعارضين الهولاندين سنة ١٦١٨ ، فرغم سقوطها فى الانتخاب للمجلس القدسى فى دوزدرخت ، الا أنها عملت كمنار لـ L البروتستانت فى كل البلدان . ولم تكن أنثروبولوجية جون ميلتون بعيدة الاختلاف . فبالرغم من أنه لم يك من أتباع أرمينيوس - ويمكن تسميته بالكالفاني والمستقل - الا أنه فسر السقطة تفسيراً ذا نزعة انسانية . إذ مثلت السقطة عند ميلتون استسلام العقل للأهواء أو المشاعر ، بعد أن خلق الله الانسان على صورته ، ولكن وحتى بعد السقطة ، كما يعرفنا ميلتون بوضوح كاف فى كتابه عن العقيدة المسيحية فان « بقايا » الصورة المقدسة قد ظلت باقية فى الانسان ، فهي تتكشف فى كل من الفهم والعقل والإرادة ، ومن الميسور اجراء ترميم لها . بينما يساق العقل الطبيعى وإرادة الانسان بعد تجديدهما - من جانب - بدفعة الهية الى البحث عن معرفة الله ، ويتعرضان لفترة ما على أقل تقدير للتحويل الى الأفضل . ورغم اتباع ميلتون للكالفانية ، الا أنه اقترب من القول بأن الفضيلة هى المعرفة المكتسبة بالتعلم .

ولربما لم يك هناك جديد بصفة مطلقة فى صورة الانسان العقلانى التى قدمها الفلاسفة فى القرن السابع عشر ، وهى تنحدر الى أبعد من ذلك ، أى من الأفلاطونية الجديدة وأرسطو والرواقيين ، وفى بعض الجوانب من المدرسين فى القرون الوسطى ، وكذلك من الانسيين (الهيرومانيين) فى عصر النهضة . . ولكنها الآن قد أعيد طرحها بحيوية أشد ، وأضيفت اليها بعض الحليات على يد الديكارتيين واسبينوزا ولايبنتز وغيرهم . ولقد رأينا بالفعل كيف وسع أصحاب المذاهب البداة فى مقابل الشكاك من قدرة العقل الانسانى على الاهتداء الى الحقيقة اللاهوتية

(٢٥) انظر صفحات ٩٨ ، ٩٩ .

(٢٦) De Doctrina — John Milton (تمت كتابته فى بواكير ستينات القرن السابع عشر ، ولكنه لم ينتشر الا ١٨٣٥) الكتاب الاول الفصل ١٧ . انظر The Seventeenth Century Background, نشر Doubleday, الفصل العاشر - القسم ١١١

والميتافيزيقية (٢٧) . وعلى عكس ما ذكره الأخلاقيون آنفا ، فانهم عبروا بثقة ملحوظة عن قدرة العقل على التحكم فى المشاعر والأهواء . وأصر هوجو جروشويس ولوك وغيرهما من المفكرين السياسيين على القول بوجود طابع اجتماعى فى طبيعة الانسان ، ومن ثم على قدرته على بناء مجتمع أكثر عقلانية ، اعتمادا على الاتفاق التشريعى .

وكان لفلاسفة أوروبا جميعا نظرات متسامية عن الانسان . ورفض ديكارت اتباع اتجاه مونتاني فى مقال « دفاع عن ريمون سيبون » . فوضع تفرقة حادة بين البشر والدواب (٢٨) ، فالانسان رغم أنه يحمل عبء جسده ، الا أن موقفه فريد لأنه يملك ما لا تملكه الحيوانات ، أى نفس أو عقل ، ومن ثم فانه ينتمى الى عالم الروح الى جانب انتمائه الى عالم المادة . ومن بين أشياء أخرى ، فإن امتلاك العقل يعنى أن الانسان لديه حرية ارادة ، وإن كان ديكارت لم يبد متوافقا تماما أو واضحا فى هذه النقطة ، إذ تماثل مع آخرين كثيرين فى القرن السابع عشر ، فتورط فى مشكلات لاهوتية عن كيفية التوفيق بين الحرية والمعرفة السابقة بالغيبيات ، الا أنه قد آمن بوضوح - مع اليسوعيين الذين علموه ، ومع كورنى الذى ربما تعلم منه شيئا - فى وجود نوع من حرية الارادة التى تيسر للانسان - مثل المسافر - شق طريقه فى حدود معينة ، يعنى كيف يفكر بوضوح فى أهداف أخلاقية ، ويتبع الأفضل ، أو ربما أفضل هدف . ولا يسمح للأضداد بأن تحرفه عنها ، وأن يكون مثل الحكماء الرواقيين ، أى ينظم رغباته ، ويرفض تلك ، التى وضعتها الطبيعة خارج سيطرته : « أعتقد أن هذه الحكمة الأخيرة (كما سماها) ، كانت القاعدة السرية لأولئك الفلاسفة القدماء الذين استطاعوا الارتقاء على السخط ، وأن ينافسوا الآلهة فى السعادة (٢٩) ، رغم ما شعروا به من ألم وفقر » واعتقد ديكارت أن الأهواء رغم أنها خيرة وفقا لطبيعتها الا أنها بحاجة الى الخضوع لسيطرة العقل ، وتحقيق ذلك ميسور . وكتب ديكارت فى مبحث عن أهواء الروح (١٦٤٩) : « ليس هناك روح ضعيفة بحيث لا يكون فى وسعها اذا أحسن توجيهها اكتساب قوة مطلقة على أهوائها » .

(٢٧) انظر ص ١٠٢ .

(٢٨) كان هناك أيضا أمثال مونتاني وبيير شارون اللذين قالوا بتفوق الحيوانات على الانسان فى نواحي هامة . وكان قول ديكارت بأن الحيوانات تفكر الى الروح وأن أفعالها آلية صرفة دحضا لهذا النوع من البدائية الـ "theriophilic" من الفكر الطولى العاطفى .

(٢٩) Discourse on Method — Descartes. الجزء الثالث

« والفائدة الأساسية للحصافة أو ضبط النفس هي أنها تعلمنا كيف نصبح أسيادا على أهوائنا (٣٠) » . وهكذا يبين وجود ما يبرر اتهام جاك ماريان لديكارت « بالملاتكية » angelism ، بعد أن أثنى على الانسان العقلانى ، ورفع له الى السماء .

ورفع اسبينوزا ولايبنتز بالمثيل من شأن الانسان العقلانى فى مذهبيهما ، وان كانا قد حققا ذلك على نحوين مختلفين . ولأول وهله ، قد لا يبدو اسبينوزا قد فعل ذلك ، لأن لغته فى الأغلب تتخذ طابع الحتمية . وأنكر اسبينوزا أن الانسان يؤلف نوعا « من المملكة داخل مملكة » ، وجعله جزءا من الطبيعة ، مثلما فعل ديكارت ، وإن كان ديكارت قد فعل ذلك جزئيا فحسب . غير أنه رغم انكاره لحرية الارادة الديكارتية ، فإن الهدف الأخلاقى عند اسبينوزا كان نفس الهدف بالضبط الذى كان عند ديكارت ، أى « لتوطيد سلطان العقل على المشاعر وحرية العقل » كما قال فى ختام كتاب الأخلاق (الذى نشر بعد وفاته ١٦٩٩) . وندد اسبينوزا « بأولئك الذين يقررون بالطبيعة البشرية ، ويسخرون منها ويحتقرونها » ، ويتضرعون بقوة العقل لكبح جماح الأهواء ، وقال « من هذا يتضح مدى قوة بأس الحكيم ، وإلى أى حد يتفوق على الجاهل الذى ينساق وراء شهواته (٣١) » . فمن المستطاع ، اعتمادا على العقل أولا - فهم الأفعال والرغبات الانسانية مثلما نستطيع أن نفهم « الخطوط والأسطح والأجسام » فى الهندسة . وبعد حصولنا على هذه المعرفة ، بوسعنا أن نحول ما سماه الأهواء أو المشاعر السالبة الى مشاعر «فعالة» (كالشجاعة والتبلى) التى لا تعكس التغيرات البدنية فحسب . علينا أن نذكر أيضا أن اسبينوزا قد ساوى بين الطبيعة والله ، ولما جعل الانسان جزءا من الطبيعة ، كان ما يعنيه فقط هو أن الانسان يشارك فى الجوهر الالهى ، « ومن هنا وما يتبع ذلك هو القول بأن العقل الانسانى جزء من العقل اللامتناهى لله (٣٢) » . ومهما حاولنا حل لغز الحرية والحتمية فى أخلاقيات اسبينوزا ، فإنه من الواضح على أية حال ان اسبينوزا قد اعتقد أن الانسان عقلانى أساسا ، وأن العقل يحرره ويمنحه السعادة . ولايبنتز - وهو نموذج مثالى للمثقال - قد وصف الناس (٣٣) بأنهم أصحاب

(٣٠) The passions of the Soul — Descartes. الجزء الاول .

Article L - الجزء الثالث Particle cccxli

(٣١) Ethics — Spinoza - الجزء الخامس ملحوظة عن القضية ٦٢ .

(٣٢) نفس المصدر - الجزء الثانى - القضية ١١ - نتيجة .

(٣٣) اذا توخينا الدقة قلنا ان لايبنتز قد قصد « البشر » أو أى « السسان »

أكثر مما قصد « السان » كجنس لأنه اعتقد أن كل انسان كيان شخصى له خصائص خاصة ، ويتابع مصيره الفردى .

نفوس حاسة ، رفعها الله الى مرتبة « النفوس العقلانية » ، وفيها تسود الروح . ولكي يفسر الشر في العالم ، تراجع لايبنتز ، واعترف « بوجود قصص أصلي في المخلوقات ، لا تحدثه الخطيئة الأزلية » . ولكنه جاء نتيجة لكونهم مخلوقات ، ومن خصائص المخلوقات بالضرورة القصور والنقص ، الذي يجعلها قابلة للخطأ واقتراح الخطيئة . ومع هذا فقد استطاع الله بفعل خاص منح العقل للبشرية ، وبذلك رفعهم فوق « النفوس العادية » ، أو الدواب ، ويسر لهم التأمل في « النفس » ، والحصول على معرفة بالحقائق الضرورية والأبدية ، بل وحتى معرفة الله . وكتب لايبنتز في كتاب « المونادولوجي » وهو كتاب ظهر في عهد متأخر ١٧١٤ ، ولكنه اتبع معتقدات باكرة : « ان الأرواح صور الله نفسه » ، وهي تؤلف مجتمعة « عالما أخلاقيا في نطاق العالم الطبيعي » ، وتسعى لبسوغ الكمال الأخلاقي (٣٤) . وتتضمن منحة العقل أيضا الحرية ، التي تساعد في هذه الناحية على جعل البشر كالله نفسه . ولكن عند لايبنتز - كما كان الحال عند ديكارت واسبينوزا - ما تعنيه صفة الحرية ليس واضحا على الإطلاق ، وعلى الرغم من أن لايبنتز قد أنكر بكل وضوح « حرية عدم الاكتراث » في البشر ، الا أنه قد عني بجلاء جعلهم مسئولين أخلاقيا ، وخصهم بالثوبة والعقاب في الآخرة نتيجة للأفعال التي تمت بحرية . وعلى أي حال ، فان لايبنتز لم يزعم فقط أن الناس عقلانيون بقدر كاف ، بحيث تتوافر لهم معرفة ميتافيزيقية ، ويسلكون سلوكا أخلاقيا ، ولكنه رأى أنهم قادرون على الفصل في خلافاتهم المحتملة . كان لايبنتز موفقا كبيرا في عصر الموفقين ، ولديه مشروعات كثيرة لتحقيق الوحدة المسيحية ، ووحدة الأمراء المسيحيين باعتبارهم جميعا راضين عن الاتفاق المتبادل عن الأحكام العقلانية .

وهناك آخرون ، خصوصا جروشيوس ولوك ، قد أكدوا بوجه خاص الطبيعة الاجتماعية للإنسان ، كأساس للسلام الاجتماعي ، وهذا يتعارض مع ما قاله هوبز في اللوأياتان عن الإنسان الذي يحيا في « حالة طبيعية » . اذ بدت لهوبز الذي كان ينتمي الى الأغسطين العلمانيين (٣٥)

(٣٤) *Monadology — Leibniz* ٨٢ - غ ٨٦ وكذلك ٢٩ - ٣٠ وفيما يتعلق « بالاكمال الأصلي » يرجع الـ *Essays in Theodicy* (١٧١٠) - ففيها يرد على الاعتراضات .

(٣٥) يسمى J. H. Randall « بالكالفاني العقلاني » ويصف انثروبولوجيته بأنها الصورة العلمانية للمذهب الكالفاني في « الخطيئة الأزلية » . انظر كتاب *The Career of Philosophy* كولمبيا ١٩٦٢ - الجزء الأول - الكتاب الثالث - الفصل التاسع .

« حالة الطبيعة مساوية لحالة الحرب » ، « ومثل هذه الحرب تنشب بين كل انسان وانسان آخر » . فالانسان بطبعه عاشقا لفرديته : « لا يتوقف عن البحث عن القوة » لتحقيق الأمان ، وتجنب الموت ، ولا مفر من أن يسلك نحو الآخرين نفس سلوك الذئب مع أقرانه . ومن هذه الحالة التسعة ، لا يستطيع خلاص البشر الا بالخضوع الى « اله فان » أو خضوعه لسيادة سلطة سياسية قادرة على كبح جماح هذه المشاعر ، وبذلك تحفظ السلام .

وكانت لجروشيوس فكرة مختلفة للغاية عن حالة الطبيعة (٣٦) . اذ عنت الطبيعة عنده حالة ما قبل السياسة ، ولكنها لم تعن حالة ما قبل المجتمع . واتبع التقليد الرواقي في نظريته الى القانون الطبيعي ، فعرف الانسان بأنه « حيوان من نوع سام » من سماته « وجود رغبة ملحة للمجتمع » ، أو الحياة الاجتماعية ، وكل القوانين ، بما في ذلك القانون الدولي . وكان جروشيوس مدافعا أساسيا عنه في القرن السابع عشر . مبنية على هذا الميل الاجتماعي ، والاستعداد لفعل الخير للآخرين . ويمكن أن تلاحظ الروح الاجتماعية - كما اعتقد جروشيوس - في الأطفال حتى قبل بدء تدريبهم (٣٧) « ومن النافع أن يقارن رأى جروشيوس بما أراد بيل ولابريير قوله عن الأطفال . اذ كان لابريير يعتقد في غلبة دافع تأكيد الذات - مثلما فعل هوبز . فكتب بيل : « اننا لا ندرك الا الميول السيئة في الأطفال » . فمن بين أشياء أخرى ، هناك الاعتزاز بالذات والغضب والغيرة والحسد وتأكيد الذات . انهم لا يرغبون في أن يؤذيهم أحد ، ولكنهم لا يرغبون ايذاء الآخرين . انهم رجال بالفعل » (٣٨) . وجنح لوك الى اتباع طريق وسط بين جروشيوس وهوبز . اذ كان أقل عدوانية من جروشيوس في نظريته الى حالة الطبيعة . لقد دفع فساد

(٣٦) جاء هذا الكلام من حالة الطبيعة ومن الانسان في حالة طبيعة من اثر كسوف ما وراء البحار ، والف كثيرون ، منهم جروشيوس ، كتبوا عن الهند والأمريكان ، وانعموا على « الهجى النبيل » - وهو تعبير من تأليف جون درايدن (١٦٧٠) بكل أنواع الفضائل الاجتماعية والأخلاقية .

De jure Belli ac pacis — Hugo Grotius (٣٧)

Prologomenu

الاسم من ٥ : ٨ . وقدم المشرع الألماني صمويل بولندورف نفس النظرة عن حالة الطبيعة في كتابه De jure Naturale et Gentium (١٦٧٢) ويلاحظ أن جروشيوس كان من اتباع ياكوب أرمينوس ولم يؤمن بالنظرة الكالفانية المتطرفة الى الخطيئة الاولية . (٣٨) كتب بيل الكثير من الأطفال . انظر كتاب لابروس ، بيري بيل (النظر ملحوظة ١١) من ٧٧ - ٧٩ . ولابريير - كتاب Characteres للفصل الخاص « De l'homme » ف ٥٠ .

البشر وتدهورهم والأشراط الناس الى تأليف مجتمعات مدنية لتحقيق الحماية المتبادلة لهم . غير أن لوك لم يتردد لحظة في انكار مساواة حالة الطبيعة بحالة الحرب ، كما قال « وهو ما فعله بعض الناس » يقصد أنصار هوبز ، فالإنسان اجتماعي بطبعه وعقلاني وحر . وإذا استشهدنا بما قاله هوك (٣٩) البصير سنرى أن لوك قد أكد وجود « ميل طبيعي ، بينما كل الناس يرغبون الحياة الاجتماعية والزمالة » . فما أثار المتعجب إذن ليس حالة الطبيعة أو المبالغة في تقدير دور الطبيعة البشرية بقدر ما كان الافتقار الى أى نوع من الحكم فى تقدير الخلافات التى تنشعب بين الأفراد فى سعيهم لتحقيق مآربهم . فالناس محتاجون الى فيصل لتفسير قانون الطبيعة ، وتنفيذه ، وبذلك يحمون حريتهم وملكيتهم ، أى الى قانون راسخ عام وسلطة قضائية (٤٠) « وبني لوك سياسته - كما يبدو واضحا - على أثروبولوجية متفائلة نسبيا .

وجاءت أيضا من العلم أو « الفلسفة الجديدة » صورة أخرى لعظمة الإنسان . والواقع أن العلم قد ألهم صورتين : واحدة منها للإنسان فى الطبيعة ، والأخرى للإنسان فوق الطبيعة . ومن الطبيعي فحسب ، أن يصبو بعض الناس فى عصر عظيم للعلم الى ظهور علم للطبيعة البشرية . ولكن لكى يتحقق مثل هذا العلم فى القرن السابع عشر ، كان معنى هذا - على أقل تقدير اذا اتبع النموذج الجليلي - الاعتقاد بأن الإنسان آلة ، ورفض الثنائية الديكارتية للروح والجسم ، وتفسير السلوك البشرى (والفكر البشرى) على غرار الجسم ، أى على غرار العلل الآلية وليس العلل الغائية أو النزوعية .

وعندما جعل هوبز مبادئ الميكانيكا الجاليلية تشمل الإنسان ذاته ، فانه وصف الناس بأنهم أجسام تتحرك وتستجيب للمنبهات الخارجية بالانجذاب أو النفور تبعا للغريزة الحاكمة للحوية أو المحافظة على البقاء . وهكذا انتهى هوبز الى رد السلوك الى علم وظائف الأعضاء ،

(٣٩) يمد ريشارد هوكر الكاهن الكبير فى عصر الملكة اليزابيث ، المصدر الموثوق الرئيسى فى تقليد القانون الطبيعى . ولقد اقتبس من المؤلف الكبير The Laws of Ecclesiastical Polity الكتب الأربعة الأولى (١٥٩٤) فى الكثير من المواضع فى كتابه Essays concerning civil Government. ما يتصل بطبيعة الإنسان التى اعتقد أن الحكومة المدنية يجب أن تعتمد عليه ، وليس على التوراة ، فقط . التى لم تذكر أى شيء فى هذه الناحية .

(٤٠) انظر الى كتاب Essay concerning Civil Government فيما يتعلق بالنصوص المنقولة من لوك . ويسمى الكتاب أحيانا Second Treatise of Government الفصل التاسع القسم ١٥ ، والفصل الثالث القسم ١٩ والفصل السابع - القسم ٨٧ والفصل التاسع القسم ١٢٨ .

واستبعد الارادة الحرة ، وكتب فى تمهيده للحرية والضرورة : أتصور أنه لا وجود لأى شىء يبدأ من ذاته ، ولكنه يبدأ من فعل فاعل آخر مباشر بغيره هو بالذات . . . فللأفعال الاختيارية كلها بالضرورة علل ، ومن ثم فإنها اضطرارية (٤١) . « ومن الصعب أن نصف هذه الصورة بأنها مؤيدة للعظمة البشرية ، ولم ترق للكثيرين فى القرن السابع عشر ، وتباينت تباينا حادا مع نظرة ديكارت ، وكذلك مع نظرة بيكون . »

اذ اختار بيكون - وأغلب عشاق العلم - التركيز على قدرة الانسان على السيطرة على الطبيعة بدلا من خضوعه لها ، وكذلك فعل جاليليو (منطور هوبز) فعندما وجه جاليليو انتباهه الى الانسان ، فلم يكن هذا بقصد ربطه بالقوانين الآلية ، ولكنه على غرار ما فعله الانسيون (الهيومانيون) فى عصر النهضة ، قد أراد الاشادة بعقله الشبيه بالعقل الالهى « وبمخترعاته المدهشة » . غير أنه قد ذهب الى ما هو أبعد من التمجيد التقليدى للانسان عند عصر النهضة ، عندما أثنى بوجه خاص على الذهن العلمى الذى رآه متطابقا مع العقل الالهى فى القدرة على التفكير رياضيا . وأجاب سالفيتاتى (لسان حال جاليليو) فى شكوى ساجريدو التى تضمنها كتاب « محاوراة فى أنظمة العالم الكبرى » ضد « مزاعم الانسان التافهة بالمعرفة » بالقول بأن الحكمة الانسانية تفهم بعض قضايا فهمها كاملا ، وتشعر بشيقنها تيقنا مطلقا كالطبيعة ذاتها . وهذا هو الحال فى العلوم الرياضية ، وبوجه خاص ، فى الهندسة والحساب . وعلى الرغم من أن الحكمة الالهية قد فاقت بكل وضوح الحكمة الانسانية فى الاتساع والعمق ، فيما يخص هذه القضايا على أقل تقدير ، الا أن الفهم الانسانى يعادل الفهم الالهى « (٤٣) . وهكذا يكون جاليليو لم يضع أى حدود للعقل البشرى فى ناحية المعرفة العلمية ، وتنبأ بحدوث تقدم مطرد فى فهم قوانين الطبيعة . »

وكان تأكيد بيكون أكثر اتصافا بالطابع البروميشى ، وأقل اتصافا بالطابع الرياضى لأن الرياضة لم تك ميدانا مناسباً لبيكون . وتمائل

English Works ١٦٥٤ Of Liberty and Necessity — Hobbes (٤١)
- من جمع John Bohn — Sir William Molesworth (١٨٤٠) الجزء الرابع
ص ٢٧٤ - الطرقيمايخص أنثروبولوجية هوبز الى كتابه Human Nature (١٦٥٠)
وال Leviathan الجزء الأول .

(٤٢) ومع هذا فقد اعتقد ديكارت أن الجسم الانسانى ، وكذلك أجسام الحيوانات آلات أو أوتوماتون تخضع لمبادئ آلية - مادية .

(٤٣) Dialogue on the Great World Systems — Galileo
Giorgio de Santillana شيكاغو ١٩٥٣ - ص ١١٤ .

يكون هو وديكارت في جعل الانسان داخل الطبيعة ، وأعلى منها ، وللانسان نفس عقلانية ونفس لاعقلانية ، ووصفت النفس اللاعقلانية بأنها جوهر جسماني ، ويشترك في امتلاكها الانسان والدواب ، وأنها تقبل الدراسة العلمية . أما النفس العقلانية ، فلا تصلح لذلك ، لأنها قد صنعت على غرار صورة الله ، ومن ثم توطدت كمرکز « للعالم » ، الذي خلقت الطبيعة لخدمته . وكانت هذه الفكرة بالطبع هي نفس التعاليم المسيحية التقليدية ، وإن كان يكون قد ارتقى بها . وعندما قرأ بيكون حكاية برومثيوس فسرهما بأن برومثيوس يرادف العناية الإلهية . وعندما خلق برومثيوس الانسان ، كما فعل الله ، فإنه استطاع أن يعمل في الطبيعة على غرار النعمة الإلهية ، وبالمحنة الإضافية للنار ، استطاع الانسان أن يقوم بعمليات جديدة ، وأن يرتقى الى حد كبير بالفنون والعلوم الميكانيكية (٤٤) . واعتقد بيكون أيضا أن العلم قد وضع في أيدي البشر معدات جديدة - يعني فن التجريب العلمي والمنطق الجديد للاستقراء . وهما قادران على تصحيح الأغلط الواضحة لحواسه وذهنه . وحاول بيكون بلا توقف أن يزيل أسباب اليأس ، وأن ينهض بأمال البشر اعتمادا على قوتهم ، وأن لا يكتفى بجمع معارف جديدة ، بل توجه هذه المعرفة لفائدة الانسان . وكما سبق أن أسلفنا (٤٥) ، كان بيكون دائم التحدث عن « القوة البشرية » ، وبذلك حول الانتباه من مشكلات النفس الى تفخيم « مملكة الانسان » على الأرض .

وبعد بيكون ، غدا الثناء على الانسان تبعا لهذا الاتجاه البرومثي أمرا شائعا ، وبخاصة بين الجهابذة ، « وبكل تأكيد ليست هناك حقيقة بالغة الغموض والتعقيد ، أو عالية تبدو صعبة المنال ، لا تستطيع قريحة الانسان أن تصنع آلات لمساعدتها على تسليقها وقهرها » . هكذا كتب العالم هنري باور في قول نموذجي . فلقد وصف باور أبناء البشر الجدد المنشغلين بالتجربة (٤٦) « بأنهم أصحاب النفوس المرنة الموسعة في في العالم » ، مثلما تحدث الشاعر توماس تراهيرن عن « الانسان اللامتناهي الجديد » ، الذي اكتشف قدرات جديدة في ذاته ، بعد أن ازداد تضخما واتساعا . غير أن الانجاز الرئيسي للجهابذة ، كان محاربة فكرة تدهور الانسان بالمقارنة بالقدماء . وفي الواقع أن ما قاله الجميع

De Sapientia Veterum — Sir Francis Bacon

(٤٤)

(فيما يتعلق بحكمة القدماء ١٦٩ ، ٢٦ - برومثيوس .

(٤٥) النظر ص ٦٩ .

Experimental Philosophy — Henry Power.

(٤٦)

١٩٦٦ ص ١٩٠ - ١٩١ .

كان ان الانسان الحديث مساو للانسان القديم بالطبيعة ، وان الانسان الحديث قد تفوق على الانسان القديم فى بعض مجالات بفضل تفوق المعرفة والمهارات . وأثنى كل من باور وجوزيف جلانفيل على البطل الحديث «صاحب مكتشفات كالمدافع والطباعة والنظام العشري واللوغاريتمات والهندسة التحليلية والتلسكوب والميكروسكوب ، وما أشبه » . ولم تك تلك الأشياء معروفة للقدماء . وعلى حد قول فونتنيل : « ان الطبيعة تستعمل عجينة تظل هي هي دائما عندما تصنع بشر أو حيوانات أو نباتات . فلم يكن أرجو وأفلاطون وديموستين وهوميروس مصنوعين من طينة أفضل من الطينة التى صنع منها الفلاسفة والخطباء والشعراء فى هذه الأيام » . وتبعاً لشعار جديد ، فان البشر المحدثين ليسوا أعظم فضلاً من اليونانيين والرومان ، وعكس فونتنيل فى هذا الاعتقاد أفضل من الأغلبية ما دار فى الحلبة ، وما اعتقده القرن السابع عشر فى الانسان . فثبت قوى الطبيعة ضمان لتقدم المعرفة التى لا يلزم أن تفيد الانسان ، أو تجعله أفضل ، أو تضيف الى متعة . لقد جمع فونتنيل تفاؤلاً الجهابذة والحماسة للعلم وتشكك الأخلاقيين الفرنسيين (٤٧) . وعكس أيضاً النظرة التقليدية ، والتى مازالت سائدة بأن الطبيعة البشرية فى ذاتها لم تتغير ، أو لا تتغير ، ولا يمكن أن تتغير .

(٤٧) انظر بوجه خاص الى الحوار بين فونتاني وسقراط فى كتاب فونتنيل

Dialogue (١٦٨٣) عن الجمع بين التلاؤل والعشائم .

الاله الفانى*

قام القرن السابع عشر بدور حاسم فى تطور الفكر السياسى « الحديث » فى الغرب ، فوسط صراعات هذه الحقبة ، بزغت أساليب جذرية جديدة فى النظر الى المسألة الاجتماعية والسياسية كلها ، وأفكار مستحدثة مثل السيادة والدولة العلمانية وحقوق الأفراد والحكومة كبناء عقلانى ، وارتبطت هذه الأفكار ارتباطا متكاملا بالنظرات المعاصرة الى طبيعة الانسان وطبيعة الطبيعة ، والتي تحدثنا عنها بالفعل ، ومع هذا فانها قد عكست أيضا الأحداث المعاصرة كالحروب الدينية التي أعقبت الحركة البروتستانتية ، والصراع على القوة بين الشعوب الكبرى وبين الملوك وأعداء الملوك . وكما أدرك جيمس هارينجتون ، كان من بين هذه الأحداث التوازن الجديد فى الملكية منذ عهد الإصلاح الدينى . وقد يكون من الأنسب مناقشة هذه الأفكار السياسية الجديدة تحت عناوين ثلاثة : الحكم المطلق الذى بلغ ذروته فى حكم البوربون فى فرنسا ، والاحتجاج على الحكم المطلق الذى قطع شوطا كبيرا فى انجلترا ، ولكنه بدأ يكتسب قوة دافعة فى فرنسا أيضا قرابة نهاية القرن ، وفكرة السياسة كعلم ، أو بوجه عام كعلم اجتماعى . وقد لوحظت فى كل البلدان ، ولكنها كانت تحبو فى خطواتها الأولى .

(*) ربما تسبب هذا العنوان فى ضيق القارىء . ولعل معرفته أن المؤلف قد اختاره من قبيل السخرية عند كلامه عن النظام السياسى والاستبدادى فى القرن السابع عشر ، قد يعيد اليه الطمأنينة . والكلمتان من ابتكار الفيلسوف الانجليزى هوبز الذى كان من مؤيدى الحكم المطلق ، وتمتع الملك أو الحاكم بقدر عظيم من السلطة يجعله « الها » على الأرض أو الها فانيا . وكان لويس الرابع عشر يتمتع بنفس هذه السلطات ونسبى الملك - الشمس ، وستلاحظ أن المؤلف عندما يتحدث عن الدين يفرق كل وجهات النظر كما تقتضى الإمالة العلمية . وإن كان رأيه الذى يستشف من كل كتاباته يوحى بأنه متعاطف مع الدين .

ولكن وقبل أن نتابع هذه الاتجاهات ، وتمثل كلها جوانب هامة ، علينا أن نلاحظ ما حدث من ابتعاد هام جدا عن أساليب التفسير في الماضي ، تمثل في الفرض القائم على عدم اتباع طريق الشيع والمذاهب ووجوب النظر الى السياسة نظرة مباشرة *sub specie aeternitatis* ومعناه أن هناك أفكارا أبدية في السياسة ، وإذا كانت ليست فطرية بالضرورة ، إلا أن في وسع العقل السليم في أقل تقدير استنباطها ، وليس من شك أن فكرة النسبية السياسية قد بدأت تتغلغل بعد أن سنحت الفرصة لمشاهدة البلدان الأخرى داخل أوروبا وخارجها ، فلقد زادت الدراسة المقارنة للديساتير والعادات ، كما نبهت إليها . فلقد احترم حتى الأسقف بوسويه المدافع الأمين عن الحق المقدس للملوك ، ما « لدى كل شعب » من صور الحكومة : الملكية والجمهورية والديمقراطية في أية صورة أكسبتها العادة والتجربة القداسة ، ورثي أنها أفضل الصور (١) ، ولا جدال أن التجريبية أيضا ، كما اشتهرت عند لوك قد أملت اتجاهها في الناحية العملية السياسية « يعتمد أساسا على التجربة ، بدلا من اعتماده على المعرفة اليقينية أو البرهان اليقيني » غير أن النسبية والتجريبية كان عليهما أن تفسحا الطريق أمام العقلانية ، التي اتبعت على حد قول هوجو جروشيوس « نظرات أساسية تجعلها فوق الشك بحيث لا ينكرها أحد دون أن يعرض نفسه للعنف » . ان هذا الرأي كان يمثل نظرة افلاطونية خالصة ، معبرا عنها في لغة العقلانية المعاصرة والعلم المعاصر ، فلقد طالب جروشيوس مثل كثيرين في القرن السابع عشر بالأفكار الواضحة المتميزة في السياسة والقانون الدولي ، مثلما طولب بها في الرياضة والفيزياء . وأما أن هناك مدى يتنوع في نطاقه القانون الوضعي فأمر مسلم به . وكما ذكر عند أرسطو ، فلقد افترض أن هناك صورا مختلفة للحكومة ، وانه من المستطاع أن تكون صورة ما هي الأنسب لشعب بالذات . غير أن جروشيوس قد فرق بين القانون الوضعي الذي نسبه لارادة الانسان الحرة ، والقانون الطبيعي الذي تمتد جذوره الى نظام الأشياء ، وقال ان النوع الأول ، أو عناصره « كثيرا ما يتعرض للتغير ، ويختلف من موضع لآخر » . وعلى هذا فان النوع الأخير وحده هو الذي يصلح للبحث المنهجي ، وكانت هذه هي الغاية الحقة لكتاب *De jure Belli ac Pacis* ، أي تناول « فلسفة القانون الطبيعية التي

Politique tirée de l'Écriture sainte

(١) الأسقف بوسويه

الكتاب الثاني . . الضميمان السادسة والثانية عشر والنتيجة . بدأ بوسويه في تأليف هذا الكتاب عندما كان يقف في العهد ، ثم أضاف إليه فصولا أخرى فيما بعد ، ولم ينشر حتى سنة ١٧٠٦ .

لا تتغير ، ، بعد استبعاد كل شيء آخر ينحدر من ارادة الانسان الحرة (٢) .
ودعمت الروح الهندسية أو السورة المعاصرة للرياضيات هذا الاتجاه
بالذات ، الذى يرمى الى الاهتداء الى حقائق كلية فى السياسة ، كما هو
الحال فى الرياضيات ذاتها .

وعرض هارينجتون تنوعا طريفا لهذه الفكرة التى تزعم العالمية ،
عندما جمع بين البرهان التاريخي والبرهان العقلائي فى جمهوريته
اليوتوبية . اذ اعتقد هارينجتون كما تبين من التغيرات الاقتصادية
 والاجتماعية ، أنها تحتاج الى صورة جديدة من الحكومة . ورغم التغير
 العميق الذى لاحظته فى هذا الشأن فى انجلترا منذ عهد التيودور الباكر
 الى فترة الحماية ، الا أنه فكر فى انشاء جمهورية « خالدة » تستند على
 المبادئ الأبدية للعقل ، أى « الى كومنولث ينظم تنظيما صحيحا قد يكون
 خالدا أو يعمر مثل العالم ، ويرجع هذا الى علل داخلية » . هكذا دفع
 هارينجتون الأرشون الى القول فى خطابه الجامع للوردات ومواطني دولته
 المتخيلة ، ولاحظ هارينجتون أيضا فى تعقيبته على الحكاية التى رواها
 بلوتارك عن لوقريجيس أن المشرع الاسبرطى بعد أن أتم عمله استغرق
 فى فكر عميق « كيف يضمن البقاء (٣) والخلود على هذه القوانين فى
 نطاق مظاهر التدبير الانسانى » . وكان جروشيوس وهارينجتون لساني
 حال نظرة لاقت قبولا على نطاق واسع ، وسواء حدثت تضرع بالكتب
 المقدسة أو العقل أو الطبيعة أو التاريخ ، فقد استمر الاعتقاد الشائع فى
 النماذج المثالية والحلول النهائية للمشكلات السياسية . وهو اعتقاد قد
 ظل سائدا فى القرن الثامن عشر .

ومن بين هذه النماذج : الحكم المطلق ، والحكم المطلق - اذا نظرنا
 اليه أولا من حيث مدلوله العام ، كان وثيق التماثل مع فكرة السيادة
 التى أكدت تركيز السلطة ، أيا كان الأصل الذى استمدت منه ، أى
 من فرد واحد ، أو جماعة ، وباعتباره متعارضا مع تقسيم السلطات
 بين الملك والكنيسة والاقطاع ، كما كان الحال فى النظريات السياسية
 الوسيطة . لم تك هذه الفكرة مستحدثة فى الفكر السياسى فى القرن

De Jure Belli ac Pacis — Hugo Grotius (٢) المقدمة

الاقسام ٢٠ - ٢١ - ٢٩ .

S. B. Lillegren (٣) Oceana — James Harrington نشر تحت اشراف
 بهايديبرج ١٩٢٤ ص ١٨٤ - ص ٢٠٧ . ومن الملاحظات الجيدة أن يظل هارينجتون رغم
 مناصرته للنظام الجمهورى ، على ولاء شخصى للملك شارل الاول حتى تنهيك حكم الاعداء
 فيه .

السابع عشر فحسب ، بل كانت أساسية ، ليس فقط عند أنصار الملكية ، وكذلك عند المدافعين عن الصور الأخرى للحكومة ، ولقد صاغ فكرة السيادة قبل ذلك صياغات باكرة أنصار فكرة الامبراطورية والبابوية في القرن الوسطى ، وفي وقت أقرب من ذلك المفكر الفرنسي السياسي جان بودان الذى عرف كتابه الجمهورية ١٥٧٦ على نطاق واسع ، وظفر بالاستحسان في القرن السابع عشر . ولكن عندما ألف جروشيوس كتابه الكبير عن القانون الدولى كان يعرف أن موضوع كتابه من قبيل المسلمات العامة . ولكن الأمر لم يكن هكذا إبان حياة بودان . إذ كان كتاب De jure Belli ac Pacis يفترض بكل بساطة تصادم العالم المسيحي الوسيط ، وانقسامه الى دول ذات سيادة ، يرأس كل منها سلطة ذات سيادة ، ومن هنا تنشأ الحاجة الى الاتفاق على قانون يربط العلاقات بين الدول ، وعرف جروشيوس السيادة على طريقة بودان بأنها : « السلطة السياسية الأعلى التى يتقلدها من لا تقدر أية سلطة انسانية أخرى على انتزاعها منه ، أو تحويلها الى هباء » . وكان اسبينوزا يؤثر الديمقراطية ، وقام بالمثل بالاشادة بالسلطة ذات السيادة ، سواء كان صاحبها « واحدا أو كثرة ، أو كل المشتغلين بالسياسة » (٤) . كان الحكم المطلق بهذا المعنى ، أى السلطة ذات السيادة فى المجتمع ، هو الاجابة على الفوضى ، التى خشاها الأوربيون كثيرا فى حقبة الحروب الدينية والأهلية . ولقد عكس أيضا نمو سلطان الدولة على حساب الكنيسة إبان حركة الإصلاح الدينى وفى انجلترا خلال فترة الحرب الأهلية ، والصراع بين البرلمان والتاج . واقترب البرلمانيون مثل هنرى باركر ووليم بربن Prynne من المناداة « بالسلطة السيادية للبرلمان » (وكان هذا هو عنوان كتاب لبرين) للوقوف فى وجه السيادة الملكية .

ومع هذا ففى القرن السابع عشر ، كان من دفع هذه الفكرة الى أبعد مداها هم المدافعون عن الملكية Jure divino ، وتوماس هوبز المدافع de facto عن دولة اللوياتان . وكانت نظرات هوبز - رغم أنها أثارت الكثير من الجدل - بعيدة عن المألوف ، مما حال دون تأثيرها على جمهور كبير . ومن جهة أخرى ، فإن الحق المقدس للملوك قد أصبح الفلسفة السياسية المهيمنة على أوروبا . إذ قامت فرنسا والمفكرون

(٤) De Jure Belli ac Pacis — Grotius الكتاب الأول - الفصل

الثالث القسم السابع - اسبينوزا Tractatus Theologico — Politicus الفصل ١٦ .
وقيد كل من جروشيوس واسبينوزا السيادة ، أن صرح مثل هذا القول . ويفهم مما قاله جروشيوس أن السيادة تخضع للقانون الطبيعي والقانون الإلهي . أما اسبينوزا فبينما أكد دور السلطة ، إلا أنه حاول إيجاد كومتولث معتمد على العقل وحرية الفكر .

الفرنسيون بوضع نموذج لباقي أوروبا . واحتفى روبنز بما حدث من تضخم فى المقام والجاه فى لوحاته للحكام أصحاب السيادة فى أوروبا . وتبين اللوحة التى استنسخناها (لوحة ٩) دخول باريس الظافر للملك هنرى الرابع من نافار (النجم اللامع الجديد) لأسرة البوربون فى فرنسا . ولم تلق فكرة الحق الإلهى حظا مماثلا فى إنجلترا ، رغم أنها حظيت باعجاب إبان الحروب الأهلية ، وبخاصة فى ثمانينات القرن السابع عشر ، عندما عاد للحياة كتاب سير روبرت فى *Patriarcha or the Natural Power of King* عن استعادة الملكية ضد هجوم الأحرار . وكان فيلمر ، ومنه الملك جيمس الأول ملك إنجلترا والأسقف بوسويه هم الشارحين الأساسيين لنظرية الحق المقدس فى صورتها الحديثة - وإذا توخينا الدقة فائنا نقول أن النظرية لم تك جديدة ، ولكنها قد دفعت الى القول لا مجرد أن الملوك يحكمون بأذن الله (٥) ، بل « أن الملوك هم مؤلفو وصانعو القوانين ، وليست القوانين هى التى تصنع الملوك » (٦) ، وأن الملوك وحدهم يتمتعون بالسلطان والسيادة ، ولن يتنازلوا عنها للآخرين ، ومن المحذور مقاومتهم تحت أى ظروف . وأكثر من هذا فإن نظرية الحق المقدس قد أكدت واجبات الأفراد بدلا من أن تؤكد حقوقهم .

كانت الحجج التى سيقى لمؤازرة « الملكية الحرة » ، كما سماها جيمس الأول خليطا من القديم والجديد . فلقد استشهد فى نفس الوقت بالكتاب المقدس والقانون الطبيعى والتاريخ العلمانى . وكان الكتاب المقدس بكل تأكيد أهم هذه المصادر . وسمى مبحث بوسويه فى السياسة اسما ذا مغزى *La politique tirée de l'écriture* . وبالمثل قام جيمس الأول وفيلمر بالاستشهاد بنصوص من الكتب المقدسة ، أى من العهد القديم وال *Romand* ، باعتبارها مؤيدة للملكية المطلقة . واستمر المقومون المقدسون رغم حداثة أفكارهم عن السياسة يعتقدون أن السياسة فرع من اللاهوت ، كما كان الحال فى القرون الوسطى ، وبأن الأحكام السياسية قد وضعت فى السماء ، ولم يضعها الإنسان ، ومن ثم فإنها تتمتع بالحصانة والعصمة . على أن السياسة التوراوية لم تعد سياسة كنائسية . فلقد مثل حتى الأسقف بوسويه الملك متحررا من الكنيسة .

(٥) فى النظرية الوسيطة قد اعتيد الاعتقاد أيضا بأن الملوك يحكمون اعتمادا على الجمع بين الانتخاب وتوارث الملك .

(٦) جيمس الأول - *The True Law of Free Monarchies* (١٥٩٨) فى الاممال السياسية لجيمس الأول . اعرف على لفرها I.C.H. McIlwain هارفارد (١٩١٨) ص ٦٢ .
الف هذا الكتاب عندما كان جيمس الأول مازال ملكا لاسكتلندة .

بل ومن البابا بوجه خاص فى نطاق ملكه ، وان كان على الملك بطبيعة الحال أن يتبع المسيحية وأن يحطم الكفار .

واتفق قانون الطبيعة هو وقانون الله فى الاشادة بسمو مكانة الملوك . ويفترض أن هذا رأى قد أقرته الحجج البطريركية (أى التى تنسب للملك صفة الرعاية الأبوية) ، التى استعملها أصحاب النظريات الثلاثة ، ولكن فيلمر قد جعلها محورا لحجته « وقورنت علاقة الملك بشعبه بحق بعلاقة أب بأبنائه » ، كما قال جيمس الأول . ولم يكتف فيلمر بمقارنة الأسرة والدولة ، ولكنه اعتقد أن بينهما هوية . وقال فى كتاب Patriarcha ان تبعية الأطفال (فى العائلات) هى مصدر « كل سلطان ملكى بأمر الله نفسه (٧) » . وجمع آدم بين كونه أول ملك وأول رب أسرة Pater familias . وكان لديه سلطة مطلقة مستمدة من الله على أبناء بيته الذى كان حين ذاك المملكة الوحيدة فى الأرض . وكان يملك ملكية مطلقة كل الملكيات . ولقد انحدر ملوك العصر الحالى جميعا من آدم . وما أراد فيلمر قوله بأسلوب اللف والدوران هو أن المجتمع بوجه عام والمجتمع البطريركى بخاصة شئ طبيعى للانسان ، وأنه لم يوجد زمان عاش فيه الناس بلا تبعية ، أو كان لهم حق الاختيار أو حق الموافقة على الحكومة التى يريدون العيش فى ظلها ، وكما أشار بيتر لاسليت Laslett فلقد عكست الحجة البطريركية على نحو حسن التكوين العقلى للمجتمع الأوروبى على هذا العهد الذى كان عماده الأسرة ، التى يسودها الأب أو البطريرك بقوته . واستمر الأمر كذلك . ولكن وراء حجة فيلمر ، كان هناك اقتناع عميق الغور اشترك فيه جيمس الأول وبوسويه بأن الملكية المطلقة هى البديل الوحيد للفوضى . اذ تفتقر كل صورة أخرى من الحكومة الى القوة أو القداسة التى تكبح جماح الأهواء الشريرة للناس . ولن تنتهى الديموقراطيات بوجه خاص التى تستند ، كما هى قائمة ، على الرضا ، الا بالشقاء والطفيان كما بين التاريخ : « فليس هناك طغيان يمكن أن يقارن بطغيان الكثرة » (٨) . وعندما قال فيلمر هذا رأى فإنه كان يفكر فيما سيحل فى التو بانجلترا ، عندما اصطدم البرلمان والملك فى أواخر ثلاثينات القرن السابع عشر وبواكير أربعينات نفس القرن .

Patriarcha and Other Political Works — Sir Robert Filmer (٧)

نشر تحت اشراف Peter Laslett . أكسفورد ١٩٤٩ - ص ٥٧ - جيمس الأول (انظر ملحوظة ٦٠) ص ٦٤ . لقد تم تأليف كتاب فيلمر فى أواخر ثلاثينات القرن السابع عشر أو بواكير أربعينات القرن لنفسه . ولكنه لم ينشر حتى ١٦٨٠ .

(٨) Patriarcha — Filmer (انظر ملحوظة ٧) ص ٩٣ .

ومن جهة أخرى ، لم يأت الأسقف بوسويه لكي يدافع ، وإنما لكي يمجّد الملكية المطلقة : فعلى نهاية القرن السابع عشر ، كان التهديد بالتمرد كامناً لفترة طويلة بفرنسا . وكان لويس الأعظم (الرابع عشر Louis le Grand) قد بلغ قمة سلطانه وشهرته . وساعد كتاب Politics الذى ألفه بوسويه لتعريف ولى العهد حقوقه وواجباته مستقبلاً على القاء الضوء على معنى الحكم المطلق ، كما كان يمارسه الملك بالفعل : « ان الأمراء يسلكون مسلك وزراء الله على الأرض » . لقد صنع الملوك على غرار نموذج الآباء « اذا سمحنا بتوقف السلطة عن القيام بدورها فى المملكة ، سينتهى كل شئ الى الفوضى » . ان السلطة الملكية مطلقة . ان هذه العبارات وغيرها من الأقوال قد كررت ما قاله آخرون فى وقت باكر وكثيراً . ومع هذا فعندما كتب بوسويه : « ان الملوك آلهة ، ويشاركون فى الاستقلال المقدس » « وأن الدولة برمتها تكمن فى الأمير » . ومن آيات العظمة الكبرى أن يملك شخص بمفرده هذا القدر الكبير من السلطة ! « فانه بذلك انضم الى ممجدى الملك الشمس ، ورغم كل هذا فانه لم يذهب بعيداً مثل لويس الرابع عشر ذاته أو الفنانين الذين كانوا فى خدمته كالرسامين والمهندسين الذين كانوا يعملون فى فرساي . ولم يتوقف بوسويه بوصفه أمير الكنيسة عن تذكرة الملك (وولى العهد أيضاً) بالحساب الدقيق الذى سيطالب به الله الملك عن كيفية أدائه لواجباته ، وعن الفارق بين الحكومة المطلقة والحكومة العشوائية . ومن ناحية أخرى ، لقد وضع الفنانون أمثال شارل ليبرين Le Brun فى سلسلة صورته المشهورة بتاريخ ملك l'Histoire du Roi ، وغزوات الملك فى فرساي ، والرسام ريجو (هياسينيت Hyacin the Rigaud رسام الشخصيات الملك - لا الله - كمحور لرؤياهم ، فى صورة ريجو الشهيرة (١٧٠١ - لوحة ١٠) يقف لويس وحيداً بكل جلاله ، وبلا أى إشارة منظورة لا لله أو الانسان ، وعلى أى حال ، ففىما يتعلق بالانسان ، فلقد وضع لويس فجوة كبيرة بينه وبين أرباب الامتياز (الكنيسة والارستقراطية) أى الذين تحدوا يوماً من الأيام حق الملك فى الحكم المطلق .

ومما يثير السخرية أن توماس هوبز أعظم المنظرين فى القرن السابع عشر عن الحكم المطلق قد قام بدور الشخصية المرحب بها Persona non grata فى البلاطين الفرنسى والانجليزى (رغم أنه تصالح فيما بعد مع الملك شارل الثانى) ووضعه بين المقومين المقدسين وذكر لنا فيلمر تبريرا لذلك : « لقد وافقته divine Righters (مستر هوبز) فى ناحية حقوق ممارسة الحكم ، ولكنى لم أقر وسائله

لتحقيق ذلك (٩) . لقد كان العنصر الليبرالى فى الفلسفة السياسية لهوبز فوق كل شىء هو ما اعترضوا عليه ، وما قيل عن اعتماد الحكم على تأييد الأفراد ، وعلى الحقوق الطبيعية ، وبخاصة حق الحياة والحماية الذاتية . ورأى فيلمر أن نظرية هوبز حافلة بالنقائص ، ويحتمل أن يكون على صواب ، ومن الحق أننا نصادف فى نظرية التعاقد عند هوبز جرثومة اتجه لىبرالى سيتحقق فيما بعد ، ولعله هو ذاته ما كان ليستصوبه ، ولقد اعترض على الحكم المطلق كما تصوره هوبز أيضا ، لأنه كان خاليا من ذكر الحق المقدس أو أى شىء يمكن أن يقال عن امكان تطبيقه على أى صورة من صور الحكم ، كالملكية وغيرها ، واعتمدت حجة هوبز فى تأييد الحكم المطلق على طبيعة الانسان ، وبغير اشارة الى الله أو أى نوع من النظام العلوى ، فالحكم عنده اما أن يكون « شخصا واحدا » كما فى الموناركية أو « جماعة من الأفراد » . وليس لديه قداسة أو هالة سحرية ، أو غير ذلك من الكلمات التى كانت تحشر دائما فى نظرية الحق المقدس .

ورغم كل هذا فان هوبز لم يقصد يقينا تأكيد الحقوق الفردية ، ولكنه قصد تأكيد حقوق الحكام وفقا للنظام السائد ، وهنا اشترك فى رأى مع أنصار الحكم المقدس ، كما قال فيلمر . لقد أراد هوبز منع الفوضى . اذ لاحظ ضرورها حوله ، وأن يمنع الناس الأمان الذى اعتقد أن الحكام اصحاب السيادة هم وحدهم القادرون على تحقيقه . ولكى يحقق هذه الغاية ، ينسب الى حاكمه أو « الاله الفانى » حقوقا لم تخطر ببال حتى جيمس الأول أو فيلمر . فبالاضافة الى القدرة على المحافظة على السلام وبين القوانين وحسم النزاعات ، اضاف هوبز حق أن يكون الفيصل الوحيد فى تحديد ماهية الحقيقة ، « وما الذى يفرق بين الفعل الصحيح والفعل الخطأ ، والخير والشر ، وما أشبه » . ومن ثم فمن حق من يحصل على السلطة والسيادة ، « أن يكون قاضيا أو أن يمثل كل قضاء الرأى والعقيدة باعتبار هذا الأمر ضروريا للسلام . وبذلك يمنع الخلاف والحرب الأهلية (١٠) » . وهكذا يكون هوبز قد استبعد جانبا القانون الطبيعى كما يفهم تقليديا ، أى كقانون أخلاقى غير مدون يتحتم أن يتوافق معه كل قانون من صنع الانسان ، وسأوى بينه من الناحية الفعلية وبين العقل الانسانى أو عقل الحاكم . وقال فى اللواياتان (١٦٥١) أن قانون الطبيعة Naturalis هو قاعدة عامة ينشئها العقل ويمنع الانسان

Observations concerning the Original Government — Filmer. (٩)

نفس المصدر ص ٢٢٩ .

Leviathan — Hobbes من ٢ . الجزء الثانى — الفصل ١٨ (١٠)

بموجبها من إقرار أي شيء يدمر حياته أو يقضى على وسائل محافظته عليها ، وقد يوجد قانون أخلاقي أسمي ، ولكن الحاكم وحده ، عندما يعمل لصالح الكتلة من البشر يستطيع أن يحدد على وجه الدقة ما هو ، وما يجعله فعالا . إن هذا هو ما قصده هوبز عندما قال : « إن سلطة السيادة هي التي تجعل القانون الطبيعي قانونا (١١) » ، بل لقد جعل هوبز القانون المقدس أو الدين يعتمد على إرادة الحاكم . ولم يخطر بباله - كما يقول بعض - أية دولة علمانية من أولها لآخرها . إذ خصص جزءا من الأجزاء الأربعة التي يتألف منها كتابه اللوياتان « للسلطة الكنسية » ، ومن يتولاها . غير أن هوبز قد أخضع الكنيسة - كما أخضع كل شيء آخر - للدولة ، وبذلك جعل السلطة الكنسية التي تتضمن الإيمان ، أو التعبير العام عن الإيمان خاضعة للقانون المدني ، وفي هذه الاراسطانية (١٢) ، كما أصبحت تدعى ، انضم إلى هوبز آخرون منهم صديقه المحامي الشهير والمؤرخ جون سلدن ، وكان سلدن عدوا متأصلا لاستقلال الكنيسة ومتشككا في الدين . وذهب إلى أبعد حد استطاع الذهاب إليه باتباع الطريق الاراسطاني ، وذكر عنه أنه قال : « أنهم مجانين أولئك الذين يقولون أن الأساقفة Jure divino لديهم حصانة مقدسة تسمح لهم بالاستمرار في غيهم . . . إن كل شيء يجب أن يتبع ما تريده الدولة » . « ليس هناك ما يسمى بالفرائع الروحية ، فكل شيء مدني أصلا . ولا فارق بين ما يتبع الكنيسة ، وما يتبع الحاكم المدني » . فهل تعدد الكنيسة أو الكتب المقدسة فيصلا في مسائل الدين ؟ « في الحق لا أحد منهما . ولكن الفصيل هو الدولة » ، كما قال سلدن (١٣) . ويتبع هذا على أي حال - كما يفهم من مقدمات هوبز - أن الحاكم لا يعزل لأي سبب ، لأن عزله سيفتح الباب طبعاً أمام الفوضى مرة أخرى . غير أن العزل قد يكون أيضاً غير شرعي وطالم ، لأن ما منح للحاكم ، أو ما اكتسبه الحاكم (نتيجة للغزو) لا رجعة فيه ، ولا ينقل من فرد لآخر ، ولا ينتزع منه ، وعلى الحاكم أن لا ينقض التعاقد الذي وافق عليه الأفراد

(١١) Leviathan — Hobbes الجزء الأول الفصل ١٤ - الجزء الثاني الفصل ٢٦ .

(١٢) Erastianism مأخوذة من Erastus « أراسطوس » وهو سويسري

من أتباع تسلمنجل Zwingli وطبيبه ، عمل في البداية أستاذا ثم عميدا لجامعة هایدلبرج ، من أتباع أراسطوس . لم يك في البداية أراسطيا كاملا ، ولكن لما كان قد قال إن كل القوى التهديدية يجب أن تكون مكتسبة في الدولة ، لذا ارتبط اسمه بأسماء من مثلوا هوبز وسلدن في ربط ما يدعى بالسلطة الروحية والتربية بالدولة .

(١٣) Table Talk — John Selden نشر تحت إعراف S. H. Reynolds

أكسفورد ١٨٩٢ ص ٢٦ ، ٨٨ ، ١٦٢ ولم ينشر حتى ١٦٨٩ ، ويحتوي على حوارات سلدن في أواخر حياته في السياسة والدين .

في حالة الطبيعة ، لأنه لم يك طرفا فيه . فلقد سلم المتعاقدون حقهم في حكم أنفسهم الى الأبد . وكان هذا المبرز خيرا ، أى حتى يقضى على حالة الحرب التى اتصفت بها حالة الطبيعة . ولا يخفى أن حاكم هوبز كان في الحق « الها فانيا » أقوى وأكثر علمانية بدرجة كبيرة من الملك الشمس عند بوسويه ، الذى رغم أنه كان يحكم اعتمادا على الحق المقدس ، الا أنه كان مرغما على الخضوع للعنة الأبدية والدين والعدالة ، كما حددها القانون الأسمى .

بينما ركزنا على ظهور نظريات جديدة في الحكم المطلق في القرن السابع عشر فانه من المهم أن نذكر ما قاله فيلمر (١٦٥٢) عن النظرية المضادة الخاصة بالحكومة القائمة على الاتفاق (الحاضر وكذلك الاتفاق الأصلي) وكيف « أصبحت أخيرا من البديهيات » ، وأنها قبلت الآن بغير اعتراض (١٤) عليها تقريبا . وبعبارة أخرى ، فالى جانب الحكم المطلق من النوع المعتمد على الحكم الالهي ، أو النوع الآخر على طريقة هوبز ، ظهر احتجاج على الحكم المطلق . وبطبيعة الحال ، ينطبق هذا القول بوجه خاص على انجلترا التى عرفت بأنها بلد الثورة في القرن السابع عشر ، وحدث أيضا في فرنسا في عهد لويس الرابع عشر احتجاج - كما سنرى - ولكنه كان معتدلا بالمقارنة ، ولم يتصاعد ويصبح نظرية محددة المعالم . اذ كان يدعو أكثر من ذلك الى اصلاح بعض المساوئ الخاصة ، في نطاق اطار الملكية القائمة . ومع ذلك فقد ظهرت بشائر في العقود الأخيرة من القرن السابع عشر للنقد البعيد الأثر الذى سيحدث في القرن التالي .

وانطلق الاحتجاج الانجليزى ابان عهد الحرب الأهلية وفترة خلو العرش أى عهد كرومويل ، وقد ترجع ملاحظة فيلمر الى مجادلات الجيش الشهيرة في أواخر أربعينات القرن السابع عشر ، والبيانات الداعية للمساواة لجون ليلبرن Lilburne ، وآخرين ، أو لأعمال أقل تطرفا قام بها خطباء البرلمان وعامة الناس . وحدث في السنة نفسها (١٦٠٢) نشر اليوتوبيا لجيرالد وينستاني تحت اسم The law of Freedom واليوتوبيا الجمهورية لهارينجتون بعنوان Oceana التى ظهرت بعد أربع سنوات . هذه هي مجرد عينات قليلة منتقاة من الكتابات الكثيرة التى تناولت المشكلات الأساسية للفلسفة السياسية والاجتماعية ، وتكاد كلها تحتج على أى نوع من الحكم المطلق . وظهرت تباشيرها في فترة الصراع بين الملك والبرلمان والجيش . ولقد انتزعت مادتها بمقدار كبير من حركة الاصلاح الدينى (البروتستانتية) ومن تقاليد القانون الطبيعى .

Observations upon Aristotle's Politics touching — Filmer (١٤)

Forms of Government. (الأثر ملحوظة ٧) - ص ٢٢٦ .

كان الاحتجاج الانجليزي الذي قام بعملية اجهاض كبيرة في المدى القصير (اذ أعقبته ديكتاتورية كرومويل واستعادة ستوارت للعرش) ، وبذلك رسم طريق الليبرالية الحديثة . ورغم التنوع الكبير لما طرح من مقترحات . اذ نادى بعضها بالاصلاح السياسى أساسا ، ونادى بعض آخر باصلاح اقتصادى واجتماعى بعيد المدى ، الا أن هناك اجماعا عاما على أن الحكومة يجب أن تجيء بموافقة الأفراد ، لأن للأفراد حقوقا أساسية . وباختصار ، فإن الحكومات بغض النظر عن صورتها يجب أن تكون مقيدة بحكم طبيعتها . ولقد فرض حتى على برلمان هارنجتون ذاته رغم ما تمتع به من سلطان وسيادة أن لا يصدق على أى قانون زراعى يحدد الدخل السنوى للمالك بحيث لا يتجاوز الألفى جنيه سنويا . ووصف هارنجتون الحكومة de Jure و فرق بينها وبين الحكومة de Facto بأنها : « امبراطورية القوانين ، وليست امبراطورية البشر » . أما ليلبيرن المنادى بالمساواة ، والذي نشأ بين الانفصاليين البروتستانت فقد أرجع الحدود التى تفرض على الحكومة الى التعاقد الأصلي أو التعاقد بين الحكومة والشعب . وفي روايته لأسطورة التعاقد التى تباينت تباينا حادا هى ورواية هوبز . احتفظ الشعب بحقوق معينة أو بحريات طبيعية يتعذر نقلها الى الملك أو البرلمان . ولا بد أن نلاحظ أن كل هذا التنظير الراديكالى كان من مظاهر الأنثروبولوجيا المتفائلة التى تباينت تباينا حادا مع أنصار هوبز ومعتقدات الحق المقدس . وشيئا فشيئا اتجه ليلبيرن رغم ايمانه بالخطيئة الارلية الى الكلام عن الاختلاف بين البشر والدواب ، وعن العقل والحرية اللذين ولدا مع الانسان فى يوم واحد ، « وعن الصورة المجيدة التى منحها الله للانسان » واعتقد هارنجتون الذى كان فى البداية من المؤمنين بالبيئة أن الحكومة السيئة هى التى تتسبب فى جعل (١٥) الانسان مخطئا ، وقال : « اعطونا قوانين جيدة ، لأنها ستساعدنا على صنع بشر من الأخيار » ، وبالمثل اكتشف وينستائلى « الحفار » بذور كل الشرور والطمع والشهوة ، وأرجعها الى الملكية الخاصة ، الغوا الملكية الخاصة ، وبذلك تنمو الطبيعة الأفضل للبشر ، وتجيء الحرية للأراضى . ولقد ساوى وينستائلى بين هذا الاجراء والعقل ، وقال بوجود هوية بينه وبين الله الكامن .

(١٥) Oceana — Harrington (انظر ملحوظة ٣) — John Lilburne
 The Charters of London (١٦٤٦) استشهد بها Perez Zagorin فى كتاب
 A History of Political Thought in the English Revolution
 (Routledge and Kegan Paul) لندن ١٩٥٤ ص ١٣ .

وهناك أصداء لهذه الحرب التي دارت حول الليبرالية - خصوصا عندما دعت الى المساواة ونكاد نسمع هذه الأصداء في كتاب لوك Two Treatises of Government (نشر أول مرة ١٦٩٠) وبعد أن نهل منه نوك ، ومن مصادر أخرى ، استطاع في وقت متأخر من القرن أن يطرح القضية الكلاسيكية لليبرالية (١٦) (أي التي أصبحت كلاسيكية في القرن الثامن عشر) ضد الحكم المطلق . ولقد فعل ذلك معارضا لفيلمر ولكي يساعد ولي نعمته وصديقه لورد شافتسبري في صراعه لخلق جيمس الثاني من عرش إنجلترا . وبدأ لوك بأن حاول الإجابة على حجج كتاب بطرياركا Patriarcha حجة حجة . . وما لبث بعد ذلك في المبحث الثاني أن توسع في عرض الموضوع ، ووضع المبادئ الكلية للسياسة وفقا للقانون الطبيعي أو العقل .

وكانت نقطة انطلاق لوك هي الفرد ، وليس الأسرة بتكوينها التسلسلي . وهذا لا يعني أن لوك قد دعا الى الفردية الراديكالية أو الى نظرية فردية الى المجتمع تناظر النظرة الذرية للكون التي شاع الإعجاب بها . غير أنه قد بنى المجتمع السياسي على قاعدة كانت مختلفة اختلافا جذريا عن ملكية الحق المقدس التي افترضت خضوع الأفراد لحكام بمثابة الآباء . وعندما كان لوك مدرسا في أكسفورد كتب مجبدا «ضخامة سلطة الحاكم» . ففي هذه الأثناء ، أي بعد عهد الاستعادة (رجوع الملكية بعد عهد كروويل) كان لوك يخشى « الوحوش » الذين يمثلون أغلبية البشر ويزيدون عددا عن « أولئك الذين سميتهم الكتب المقدسة بالآلهة » أي الأفراد (١٧) . ولكن فيما بعد ، وعندما عاد تهديد الطغيان كتب لوك كأنه واحد من دعاة المساواة ، وكان يرمى أساسا الى حماية الأفراد ، وحقوقهم . ولم يرجع الى التاريخ بصفة رئيسية عند دفاعه عن هذه الحقوق ، ولكنه رجع الى الطبيعة : « في البداية كان العالم محاثلا لأمريكا » (*) . وجاء هذا الحكم

(١٦) ثارت الشكوك حول ليبرالية لوك . والحق أنه لم يستعمل هذه الكلمة ، وأعطى السلطة التنفيذية حقوقا تشريعية وعندما يوصف لوك بالليبرالي يكون المقصود أنه معارض للطفيان ، وأنه جمل الحقوق الفردية تحت رعاية القانون الطبيعي .

(١٧) من مبحث عن القضاء الأهل ، استشهد بها John Peter Laslett في كتابه : Two Treatises of Government : Locke - كيمبردج ١٩٦ ص ٢٠ .

(*) يقصد كما كانت أمريكا في القرن السابع عشر ، ومازلنا نرى هذه الصورة في بعض أنحاء من أمريكا في القرن العشرين وقد خللت السينما الأمريكية هذه الحالة الوحشية القريبة الى الفوضى والتي يمد حماة القانون فيها أعنف من الخارجين عن القانون الذين يمثلون فكرة رهيبة .

فى المبحث الثانى Second Treatise فى منتصف فقرة مرتبطة بالملكية والمال ، ولكنها تضمنت شرحا مسهبا قيل فيه ان وراء كل حياة سياسية منظمة هناك « حالة طبيعية » ، فيها كل فرد قد ولد عقلانيا وحرا ، هو سيد نفسه وله حقوق متساوية مع الأفراد الآخرين . فلم تك الحكومة موجودة فى البداية ، كما قال فيلمر . لقد خلقت الحكومة بناء على عقد بين الأفراد ، وفيما بعد وثقوا بها لحماية حقوقهم التى تضمنت المحافظة على البقاء والملكية الفردية . اذ كانت الحكومة عند لوك سلطة ائتمانية . وازد لوك من تأكيد هذا الحق الأخير : « ان الغاية العظمى والرئيسية لاتخاذ الناس فى كومونولث ، ولوضع أنفسهم تحت امرة حكومة هو المحافظة على الملكية » ، أى أكبر قدر من الملكية التى جمعوها عن طريق العمل (١٨) . هنا ابتعد لوك بطبيعة الحال ابتعادا كبيرا عن دعاة المساواة الذين عكسوا فى الاقتصاد مصالح الطبقة المتوسطة الدنيا ، وكذلك مصالح الشيوعيين . فلم تك نظرية « رأسمالية » ، أو أنانية بمعنى آخر ، كما قيل أحيانا . فالأفراد عنده اجتماعيون ، حتى وهم فى حالة الطبيعة ، ويدركون قيمة المجتمع والدولة ، وعلى كل حال ، كان لوك أساسا مهتما بالفرد فى فكره السياسى ، وفى فلسفته . وعلينا أن نذكر أنها تركزت على السيكولوجية الفردية والاستمولوجية الفردية . وفى هذه الناحية ، كان لوك ابنا بارا لحركة الإصلاح الدينى ، وحتى لحركة الإصلاح الدينى الراديكالى ، ولل فكر السياسى الانجليزى الراديكالى فى القرن السابع عشر (وان لم يك مفرطا فى الراديكالية ، اذا تحدثنا بلغة الاقتصاد) .

وتبعت نظرية لوك فى التسامح الدينى منطقيا نظريته السياسية ، ويمكن القول بحق ، بأنها نتيجة لها ، وقال فى « رسائل » متتالية فى الموضوع ان على الحكومة المدنية أن لا تتدخل فى ممارسة الدين ، الا بقصد المحافظة على النظام العام . هنا نظر للدين - ومرة أخرى أعلنت نزعة لوك الفردية عن نفسها - كشيء يخص الفرد « والاقتناع الداخلى » للعقل ، الذى لا يستطيع ، ولا يجب أن يخضع لأى تهديد . وعكس لوك نظرة الانفصاليين البروتستانت ، ففرق بين مهمة الحكومة المدنية ومهمة الدين على وجه الدقة . وبذلك حول الدولة الى سلطة ديمانية خالصة ، ليس لديها تشريعات تخص خلاص الأرواح . واعتقد لوك أنه من الواجب أن لا تقوم أى كنيسة قائمة بتقييد الفرد ، فلا أحد قد ولد عضوا فى كنيسة ، ولكنه انضم اليها بمحض اختياره ، ويساعد على الاستنارة مقارنة تعريف لوك للكنيسة « أى كجماعة حرة واختيارية »

(١٨) Second Treatise — Locke الفصل التاسع القسم ١٢٤ - انظر أيضا

الفصل الخامس والعشرون ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ، ١٤٣٧ ، ١٤٣٨ ، ١٤٣٩ ، ١٤٤٠ ، ١٤٤١ ، ١٤٤٢ ، ١٤٤٣ ، ١٤٤٤ ، ١٤٤٥ ، ١٤٤٦ ، ١٤٤٧ ، ١٤٤٨ ، ١٤٤٩ ، ١٤٥٠ ، ١٤٥١ ، ١٤٥٢ ، ١٤٥٣ ، ١٤٥٤ ، ١٤٥٥ ، ١٤٥٦ ، ١٤٥٧ ، ١٤٥٨ ، ١٤٥٩ ، ١٤٦٠ ، ١٤٦١ ، ١٤٦٢ ، ١٤٦٣ ، ١

بتعريف هوبز (الاراسطى) الذى قال فيه : « أعرف الكنيسة بانها جماعة من الناس تعتنق الديانة المسيحية ، وتتحد فى شخص حاكم ذى سيادة . وهم يلتقون بأمره ، وبغير أمره عليهم أن لا يلتقوا (١٩) » . ومع هذا فان لوك لم يدع الى الحرية المطلقة فى الدين . فكما تبين فى قانون التسامح The Act of Toleration ١٦٨٩ ، فى انجلترا الذى عملت «رسالته» التى نشرت فى السنة عينها كأساس فلسفى له ، اعتبر لوك أولئك الذين يعلنون ولاءهم لأى سلطة أجنبية (الكاثوليك) ، وأولئك الذين يزعمون أنهم لا يعتقدون فى الله (الملحدون) خارجين عن القانون . وقال : «ان استبعاد الله حتى ولو تم فى الفكر فحسب ، يتسبب فى انحلال الجميع » وتضمن كلامه الأخلاق وروابط المجتمع التى تعتمد على تعاهدات وعلى القسم .

وكما قلنا من قبل ، نشأ الاحتجاج على الحكم المطلق فى فرنسا ، أيضا ، ومع هذا فانه لم تكن له أغراض بعيدة ، ولم يلق نجاحا فوريا . كما حدث للاحتجاج الانجليزى قبل الثورة المجيدة ، وخلالها ، وبعدها ، وفضلا عن ذلك ، لم يك للاحتجاج الفرنسى أية وحدة حقة اللهم الا اذا اعتبرنا هذه الوحدة قائمة على معارضة سياسة لويس الرابع عشر . وتصاعدت هذه المعارضة فى ثمانينات وتسعينات القرن السابع عشر ، وصدرت بالمثل من الدوائر الكنسية الكبرى التى أرادت تحرير الكنيسة الغالية (الفرنسية) من تبعيتها وعبوديتها للتاج ، كما صدرت من اللاجئين البروتستانت الذين اضطهدهم الكنيسة والدولة ، وخاربوا لاستمرار بقائهم فى فرنسا ، ومن الأرستقراط مثل دوق سان سيمون ، الذين أرادوا استعادة الامتيازات التاريخية للطبقة العليا للنبل ، بعد أن جردهم منها الملك وأذلهم ، وكذلك من التجار وأنصارهم الذين انتقدوا النظام « الميركانتى » ، ومن النقاد البورجوازيين مثل لابريير الذى هجا المجتمع برمته ، وبخاصة الطبقات العليا ، ولم يستبعد الملك نفسه : « هناك واجبات متبادلة بين الحاكم ورعاياه » . هكذا كتب لابريير فى كتاب Characters ، الذى قرئ على نطاق واسع : « ومن المدهنة القول بأن هذا الحاكم هو السيد المطلق لكل ممتلكات رعاياه ، بغير تفرقة ، وبلا نقاش ، أو توضيح (٢٠) » ولعل الأسقف فيلون - الذى

(١٩) A Letter Concerning Toleration — Leviathan — Hobbes
 Locke — الجزء الثالث — الفصل ٣٩ — ١٦٨٩ — كتب . الأصل باللاتينية عندما كان لوك مثليا فى هولande — ظهر فى الأعمال الكاملة للوك (لندن ١٨٨٨) الجزء الثالث من ٧ .

(٢٠) Du Souverain ou de la république — La Bruyère (١٦٨٨) .

عين مربيًا لحفيد الملك ، ولكنه مالبث أن فقد الخطوة - قد اقترب من نظرية عامة في الاحتجاج . ففي تمثيلية تليماك وهي من الكلاسيكيات - وكتبت للترجيع عن دوق بورجونيا ولتثقيفه ، حلم فنييلون بمجتمع مثالي يتمتع فيه الجميع بالحرية والمساواة ، ولا وجود فيه لقيود معوقة للتجارة ، كما كان الحال في عهد كولبير (وزير مالية لويس الرابع عشر) . ولا تنغمس الأمة في هذا المجتمع في الترف والعبث ، والتبذير وحروب الغزو ، وتخضع أفعال الملك للقانون . وبعد أن أرغم فنييلون على التقاعد من وظيفة أسقفية كامبراي ١٦٩٧ كتب مقترحات أكثر تحديدًا ، نادى فيها من بين أشياء أخرى ، بإنشاء برلمانات محلية ، وكذلك بإعادة إنشاء حكومات عامة *Etats Généraux* ، تتمتع بسلطات أوسع في نواحي السياسة الخارجية والاقتصادية . وهكذا يتضح أن فنييلون كان يدعو صراحة إلى الملكية الدستورية .

بطبيعة الحال ، قام اللاجئون البروتستانت برد فعل ضد سياسة القمع الدينية للويس الرابع عشر ، والتي بلغت ذروتها بنقض قانون نانت سنة ١٦٨٥ . وكان أشهر هؤلاء اللاجئين بيير جيريو *Jurieu* الراهب وأستاذ اللاهوت وبيير بيل ، وكانا صديقين في الأصل وزميلين في الأكاديمية ، ولكن انتهت هذه الصلة بعد الهجرة إلى هولande . وجيريو هو المسئول عن رفت بيل من منصبه كأستاذ للفلسفة واللاهوت في مدرسة الوستر *Illustre* ، أي أكاديمية روتردام الجديدة التابعة لمبديتها . وكانت لجيريو - رغم تشده في النزعة المحافظة بوصفه لاهوتيا - نظرات سياسية متحررة للغاية ، مستمدة - من ناحية - من ثورة انجلترا ، التي أعجب بها كثيرا ، ومن ناحية أخرى ، من جروشيوس ، ومن التقليد الكالفاني . وقد عارض بوسويه في كتابه *Lettres Pastorales* (١٦٨٦ - ١٦٨٩) الذي وجهه للهجنت الفرنسيين ، الذين كانوا يصيرون وهم في الأسر البابلي مطالبين بسيادة الشعب والحقوق التي تسبق إنشاء الحكومة . غير أن هذا البطل المفوار للبروتستانتية المتشددة كان أقل اتساما بالفردية من لوك . إذ كان يدعو إلى حقوق الجماعات والطوائف أكثر من دعوته لحقوق الأفراد . فمثلا بينما طالب بالتسامح الديني للكالفانيين الفرنسيين ، لم يسمح به لأولئك الذين يؤمنون بنظرات زائفة من الكاثوليك أو البروتستانت .

وكان بيل على عكس جيريو أقرب إلى الاتجاه المحافظ في السياسة ، ولكنه ليبرالي في مسائل التسامح ، وفي هذه الناحية ، كان بيل أقرب إلى اسبينوزا . ولعلنا نذكر أنه ناصر السيادة باسم القانون والنظام . غير أنه أكد الحق الطبيعي للعقل والتحرر في الحكم ، أما هوبز فعلى

عكس ذلك . اذ رأى أن الانسان لا يستطيع التنازل عن هذا الحق
بوضاه . وبرر اسبينوزا - وكان المثال الذى ضربته هولاندة فى خاطره
- التسامح لأسباب عملية ، من جهة ، وقال : قارن الآثار الخيرة للتسامح
فى مدينة رخاء مثل أمستردام بالآثار السيئة للاضطهاد ، مثلما حدث
عندما حاولت الطائفة المتشددة المتزمتة قمع المحتجين . غير أن اسبينوزا
قد دافع عن التسامح - أو بمعنى أصح حرية الفكر والكلام - على ضوء
رؤياه الكبرى للمجتمع الحر والعقلاني .

« كلا ! .. ان غاية الحكومة ليست تغيير الناس من كائنات عقلانية
الى وحوش أو دمي ، ولكن غايتها هي أن تيسر لهم انشاء عقولهم وأجسامهم
فى أمان ، واستخدام عقولهم بلا معوقات .. والواقع أن الهدف الحقيقي
للحكومة هو الحرية .. ومثل هذه الحرية ضرورية بالاطلاق لتقدم العلم
والفنون الحرة ، فلا أحد يستطيع أن يتابع مثل هذه النواحي متابعة مثمرة
إلا اذا كانت قدرته على الحكم حرة لا يعوقها عائق » (٢١) .

وكانت هذه أيضا رؤيا ميلتون ، التى عبر عنها قبل ذلك بسنوات
فى كتاب Areopagetica (١٦٤٤) والذي ألف للاحتجاج على رقابة
الصحافة من البرلمان المشيخي . فلقد آمن كل من ميلتون واسبينوزا بأن
الحق قوى ، وأنه لا مندوحة من انتصاره ، اذا تحرر ، لكى يصارع
الزيف وأنه قادر على اتخاذ جملة أشكال أكثر من شكل واحد ،
وبخاصة فى مواجهة الأمور الدالة على عدم الاكتراث ، وينتهى ميلتون
الى القول : « من هنا فمن الأكثر حصافة وأتباعا للمسيحية أن يحدث
تسامح مع الكثرة بدلا من ارغام الجميع » .

وعلى الرغم من أن بيل لم يتمتع بحكمة ماثلة لميلتون واسبينوزا ،
الا أنه توسع فى شرح التسامح بالقدر الذى كان ميسورا فى القرن
السابع عشر ، ففي كتابه Campelle intrare (١٦٨٦ - ١٦٨٧) - وهو
عمله الفلسفى الرئيسى فى هذا الموضوع - قام بيل باستهجان عدم
التسامح عند الكاثوليك والبروتستانت ، وطالب بحرية العبادة لدعاة
وحدة الأديان واليهود والمسلمين ، ولم يستبعد سوى الملحدين الذين
اعتبرهم مهديدين للأمن العام (٢٢) . وكان بيل أغسطينيا فى تصور

(٢١) Spinoza — Theologico — Politicus — Tractus فى الأعمال

الرئيسية ترجمة G. Bell R. Elwes لندن ١٩١٧ الجزء الاول ص ٢٥٩ ، ص ٢٦١ .
يتناول هذا الفصل بأكمله موضوع حرية الفكر والكلام .

(٢٢) تناقض بيل مع نفسه عند كلامه من الاتحاد . فى كتابه من ال Comet

١٦٨٠ قال بعدم وجود علاقة ضرورية بين الدين والأخلاق ، وأنه من المستطاع وجود مجتمع

للطبيعة البشرية - كما رأينا - إلا أنه هاجم هنا القديس أغسطين باعتباره المخطط الأكبر للنظرية المسيحية في الاضطهاد . وأكد بيل حدود العقل في مواجهة الحقائق الميتافيزيقية والدينية ، التي تحول - في نظره - دون إصدار أى نوع من الحكم غير النسبى ، وكان بيل يعرف أيضا أن أية معتقدات معينة يعتنقها الفرد تعتمد على التعلم الذى تلقاه ، والبيئة التى نشأ فيها . واعتقد بيل أيضا : «ويبدو اسبينوزا أن تعدد الطوائف لا يهدد الدولة بالضرورة ، وأن أية وحدة مفروضة ، كما هو الحال فى فرنسا على عهد لويس الرابع عشر ، قد تؤدى فى النهاية الى افساد الايمان والعنف ، والشعور بخيبة الأمل فى الدين نفسه » .

بقى أن نتحدث عن حركة أخرى فى الفكر السياسى قد تداخلت مع هذه النزعات المختلفة . ورغم أنها كانت مازالت فجوة تتلمس طريقها إلا أنها قد ازدادت تأكيداً لنفسها خلال القرن السابع عشر . انها الحركة التى سخرت منها رحلات جليفر ، والتى دعت الى استيعاب السياسة فى الرياضة والعلوم الطبيعية ، فلقد جعل المؤلف سسويغت جليفر يعقب ساخرا على جهل البرودينجيان (وهو اسم من اختراع سسويغت) Brobdingnagians « لانهم لم يردوا حتى الآن السياسة الى العلم مثلما فعل أهل الحصافة الأوربيون فى بلادهم » (٢٣) . وكان من بين الحصفاء فى القرن السابع عشر الذين حاولوا القيام بذلك : هوبز وسير وليم بتى الذى صك مصطلح «الحساب السياسى» . Political arithmetic ، ولوك من بين مواطنى سويغت وجروشيبوس ولاينتز والكونت دى بولانففيه من أوربا . واختلف العلم السياسى عند هؤلاء وآخرين اختلافا ملحوظا من ناحيتى المنهج والنمط . ومع هذا فقد طالب الجميع بأن تكون الحكومة أكثر عقلانية ، وأن تتركز على قواعد وقوانين يستطاع اثبات « طبيعتها » ، وبذلك تتحرر من الحزبيلات والنزوات . وكان الجانب الأكبر من مصادر الهامهم بلا شك علم هذه الأيام (٢٤) ، وبوجه عام العلوم اليقينية ، ولكنهم رجعوا الى حد ما الى الطب التجريبي ، كما حدث عند لوك .

من الملحدین الأخلاقيين ، ولكنه فى كتاب *Compelle intrare* (وعنوانه الكامل بالفرنسية هو *Commentaire Philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ les d'entrer Contrain.* عارض التسامح مع الملحدین على أساس أن عدم الايمان بالنعاية الالهية وخشية العدالة الالهية ، يتهدد قوانين الدولة .

(٢٣) *Gulliver's Travels — Johnathan Swift* (١٧٢٦) الجزء الثامى

الفصل السابع .

(٢٤) بطبيعة الحال ، كان هناك أيضا تقليد القانون الطبيعى الآخر المستمد من الرواقيين ومن المشرعين الرومان ، واتجه بالمثل الى تأكيد دور القوانين المحددة الثابتة ، والقوانين العامة .

ومثل هوبز هذه المحاولة على نحو أفضل . والواقع أنه زعم بالفعل أنه مخترع علم السياسة لأن كل ما فعله الدكاترة اليونانيون والمسيحيون هو المشاحنة ، وسيروا المسائل السياسية وكذلك الفلسفية تبعاً لأهوائهم وكتب هوبز (٢٥) : « ان الفلسفة الطبيعية مازالت فتية ، أما الفلسفة المدنية فهي أصغر من ذلك سناً لأنها تقترب في عمرها مع كتابي *De Cive* وكان النموذج الذي اقتدى به في منهجه هو الرياضة كما بين صراحة في عدة مواضع . وتعثر هوبز عندما قرأ كتاب الأصول لافليدس في منتصف عمره ، ولكنه ترك عنده انطباعاً لا يمحي . فلقد عنت الهندسة عند هوبز - مثلما عنت عند ديكارت وآخرين في القرن السابع عشر - يقينية البرهان ، لأنها تنتقل خطوة خطوة من المشكلات الأبسط الى المشكلات الأعمد . ولم يحاول ديكارت تطبيق هذا المنهج على السياسة . أما هوبز فقد فعل ذلك . ويمثل هذا المنهج في نظر هوبز الوسيلة الوحيدة لتحنب بناء الدولة على أساس هش كالرمال ، وأصبح القيام بذلك ، ومحاولة تطبيق الاستدلال الرياضي في الظواهر الاجتماعية والسياسية أمراً شائعاً بعد هوبز ، فهو أساس « الحساب السياسي » لوليم بتي ، وإن كان بتي قد جمع بين الاستدلال على طريقة بيكون والاستدلال الرياضي . واتخذ بتي شعاراً له فقرة من كتاب الحكمة قيل فيها ان الله قد نظم الأشياء تبعاً للأعداد والأوزان والمقاييس . وكان بتي يأمل اعتماداً على التحليل الكمي لإحصاء السكان وملكية الأرض والتجارة والمناخ وما أشبه المسؤول على معلومات دقيقة تساعد على رسم السياسة (٢٦) ، وكانت الرياضيات الأساس أيضاً للكثير من المشروعات السياسية والشبيهة بالسياسية عند لايبنتز مخترع التفاضل والتكامل . ولربما كان أكثر من عاشوا في القرن السابع عشر ايماناً بالرياضة ، وقال لايبنتز : « كل شيء في العالم الرخيص يتبع الرياضة في خطواته » ، واستخدم الرياضة ، أو المنهج

(٢٥) De Corpore : Hobbes . ١٦٥٥ نشر بالانجليزية تحت عنوان
Concerning Body ١٦٥٦ .

(٢٦) Political Arithmetic — Petty لمواجهة تدهور التجارة الانجليزية وللمر بعد وفاة المؤلف ١٦٩٠ ولكنه كتب في سبعينات القرن السابع عشر ، وفي رسالة ١٦٨٧ ، زعم بتي انه استخدم الجبر « في نواحي غير الرياضيات ، أي في مجال السياسة تحت عنوان الحساب السياسي ، برد الكثير من مصطلحات المادة الى لغة الأرقام والأوزان والمقاييس حتى يتسنى تناولها رياضياً » . The Petty - Southwell Correspondence
أشرف على نشرها المربي Lansdowne (كولستابل ١٩٢٨) ص ٣٢٢ . وفي هذا الكتاب وغيره من الكتب الهولندية والانجليزية ، (التي ألفها صديق بتي William Grount وسير John Collins, Roger North, Dudley John Collins وغيرهم) يمكن العثور على أصول علم الاقتصاد .

الرياضي لتدعيم الحقائق العامة مثل التشريع والقانون الدولي . وكذلك حل مشكلات الحياة اليومية السياسية كوضع الاجراءات التي اتبعت لانتخاب ملك بولاندة ، والتوفيق وتحقيق السلام بين الكنائس المسيحية والدول المسيحية . كل هذه المشروعات التجميعية كانت مرتبطة ببحث لا يبتز عن الخصائص الكلية ، التي تخفف اللغة ، وتجعلها تكتفى بأبسط المصطلحات ، التي يستطيع حينئذ تمثيلها بالرموز الرياضية ، واذا اتبعت هذه الوسيلة سيتسنى لأبناء كل الأمم تعلم ما هو مشترك بينهم ، والتخلص من الخلافات ، ولا يخفى أن فونتنيل لم يقل غير الحقيقة عندما ذكر في نفس الوقت تقريبا أن « الروح الهندسية esprit geometrique قد ازدادت انتشارا عن ذي قبل ، وأن النظام والوضوح والدقة والمطابقة ، أى الصفات التي امتازت بها الهندسة ، قد نقلت عن المعاصرين الى ميادين أخرى من المعرفة ، أى الى السياسة والأخلاق والفقه ، بل والى البلاغة (٢٧) » .

ومع هذا فقد أضاف هوبز التمثل بما يحدث في الجسم الى تمثله للرياضة . فهناك فلسفة للجسم « أو المادة » تقع في قلب علمه السياسي . واعتقد أنه من الميسور تعلم السياسة - كما نتصور - اعتمادا على التجربة ، ولكنه هو بالذات بعد أن طبق « الطريقة التركيبية » أدرك أن هناك علاقة لا تنفصم بين الفزياء والسياسة والسيكولوجي والسياسة . وعرف من جاليليو وعالم وظائف الأعضاء وليم هارفي أن كل شيء في الخليقة يتألف من أجسام تتحرك ، ومن علاقة أكيدة بين علة ومعلول . وعلى هذا فإن الدولة تتشابه هي والطبيعة والانسان في كونها جسما أو جسما سياسيا تحركه الرغبات الطبيعية والمحاولات الطبيعية . غير أنه جسم أقرب الى الآلة منه الى الكائن العضوي ، كما يبين في الصورة التي وضعها في صدر كتاب اللويتان ومقدمة هذا الكتاب بوجه خاص ، وتصور الصورة (لوحة غ (١١)) عملاقا على رأسه تاج ويتألف جسمه من عدد لا حصر له من أجسام البشر الصغيرة . ويقال أن هذا اللويتان أو الكومنولث له روح ودهاسل وأعصاب وعقل وإرادة وغير ذلك كأي « جسم طبيعي » ، ولكن الى جانب هذا النوع - التقليدي من التشبيهات ، استخدم هوبز ما هو أكثر لكي يتجاوب مع العلم الميكانيكي الجديد ، وقال ان الجسم السياسي يشبه الأوتوماتون ، أو الآلة التي تحرك نفسها اعتمادا على إيات وأوتار (يمكن مقارنتها بأعصاب الجسم) وعجلات .

وسمى هوبز الدولة أيضا « بالانسان الصناعى » . وربما دل هذا التشبيه على الروح الحديثة حقا لعلمه السياسى أكثر من أى بيان آخر ، فلقد اعتقد هوبز أن الدولة ، بناء عقلانى ، لم يصنعه الله أو التاريخ ، ولكن الانسان هو الذى صنعه (وان كان الانسان لا يستطيع تجنب القيام بمثل هذا الفعل من أثر حاجاته الملحة ، أو « حركاته ») وهناك وسيلتان لإنشاء « جسم سياسى » كما كتب هوبز فى De Corpore Politico (١٦٥٠) الأولى اعتمادا على مؤسسات عشوائية ، ينشئها جملة افراد مجتمعين سويا ، وكأنها خلق من العدم اعتمادا على القريحة الانسانية . والأخرى بالارغام - وتعتمد على ما نستطيع تسميته بالخلق المرتكز على القوة الطبيعية (٢٨) . واشترك لوك الليبرالى فى هذه النظرة هو وهوبز نصير الحكم المطلق الى حد ما ، لأن لوك كان غامضا فى هذه النقطة . فلقد استمد لوك التنظيمات السياسية ليس من اتفاق العقلانيين عندما يتفقون فحسب ، بل وأيضا من قانون الطبيعة ، التى فرق بينها وبين الإرادة الانسانية ، وليس من شك أن قانون الطبيعة لا يمكن أن يعرف الا من « نور الطبيعة » ، وتعنى عنده الجمع بين الانطباعات الحسية للانسان والعقل ، ونور الطبيعة يكتشف ، ولكنه لا يصنع ، لأن الله هو الذى أوجده . ان هذا هو التصور التقليدى للقانون الطبيعى الذى بنيت عليه فكرة السيادة الحديثة ، أو على أقل تقدير الذى جعل فكرة القانون كأمر صادر من الحاكم مستحيلة . وفى رأى أن لوك قد اقترب من تصور هوبز « للانسان الصناعى » فى الناحية التجريبية من سياسته عندما - كما أشير - اتخذ نموذجه من الطب التجريبي ، وفى فقرة كثيرا ما يستشهد بها ، وان كانت عظيمة الأهمية فى مذكراته (جورنال) كتب لوك ١٦٨١ يقول :

« ولكن هل سينجح هذا السبيل فى المسائل العامة أو المسائل الخاصة ؟ وهل سستنجح الروبارب rhubarb أو الكوينكوينا quinquina فى علاج الحمى ؟ ان هذا لن يعرف الا بالتجربة . وكل ما نهتدى اليه لا يزيد عن احتمالات مبنية على التجربة » أو الاستدلال عن طريق القياس . ولكننا لن نبلغ أى معرفة يقينية أو برهان يقينى

د متباين مع المعرفة الرياضية التى تعد حقيقية ومعصومة من الخطأ (٢٩) .

هذا يعنى أنه فى ممارسات السياسة التى تجرى كل يوم ، لن يحقق الله أو القانون الطبيعى الكثير من النفع . فعلى الانسان أن يتعلم مثل هذه الأشياء من التجربة . وعليه أن لا يأمل أبدا الحصول على المعرفة اليقينية التى تكفلها الرياضة . وعلى هذا فان السياسة قد بدت للوك فنا انسانيا ، كما وصفها هوبز ، ولكن أكثر من ذلك أنها فن تجريبي .

(٢٩) Journals — Locke فى ٢٦ يوليو ١٦٨١ طبعت فى مسودة مبكرة لكتاب Essays للوك - أشرف على نشره R. I. Aaron (اكسفورد ١٩٣٦) ص ١١٧ - ١١٨ . واقتبس هذه الفقرة Laslett (النظر ملحوظة ١٦) وكذلك F. Y. C. Hearnshaw فى مقال بعنوان John Locke ضمن كتاب C. H. Driver Social and Political Ideas of the Augustan Age ولكى ندرك مدى تأثير هذا رأى ، علينا أن نقارنه بأقوال أخرى للوك فى مقالاته المبكرة من القانون الطبيعى (١٦٦٠ - ١٦٦٤) .

القدماء والمحدثون

كما أشير من قبل (١) ، لقد شاهد القرن السابع عشر تغيرا هاما ، بوجه خاص ، فى نظرتة للتاريخ . ان هذا هو السؤال الأخير من الأسئلة الكبيرة التى ستبحث فى هذا الجزء : كيف نظر الى الماضى والحاضر والمستقبل ، وما هى الأسباب الكامنة وراء ذلك ؟ استمرت الفلسفات القديمة فى التاريخ بكل قوتها خلال القرن ، كما لاحظ الأسقف بوسويه فى كتابه Discours sur l'histoire universelle الذى كتب مثل كتابه فى السياسة لتثقيف ولى عهد فرنسا ، أو كالمحاولات العديدة التى لا تختلف كثيرا عن المحاولة التى قام بها سير ايزاك نيوتن لعمل نسيج موحد من التاريخين المقدس والدنيوى للانسانية منذ بدء الخليقة . ورغم كل هذا فان نظرة جديدة قد بدأت تتكون وتلوح فى الأفق ، أكثر علمانية وأكثر اتباعا لنقد الحقب الغابرة وأكثر تفاؤلا فيما يتعلق بالحاضر والمستقبل . ان هذه النظرة التى صورت فكرة التقدم على نحو باهت ، ما كانت لتخطر بالبال بغير الثورة العلمية ، ولكنها مدينة أيضا لنزعة الشك المعاصرة (البيرونية) التى تشككت فى اليقينيات التاريخية ، مثلما تشككت فى اليقينيات الميتافيزيقية ، ومدينة أيضا لاعادة احياء الدينين الكاثوليكي والبروتستانتى ، وبلغت أوجها ، فى الصراع أو Querelle بين القدماء والمحدثين ، أو كما سماها جوناثان سويفت « معركة الكتب » ابان العقود الأخيرة من القرن .

واذا أردنا بلوغ الموقف الذى بلغه المحدثون أى أن نكون نظرة الى التاريخ أو صياغته - تنسم على أى نحو بالتقدمية فلا بد أولا أن نتغلب على فكرتين من الحصاد القديم للغاية ، انها الأفكار الخاصة بالانحطاط

(١) راجع ص ٣٩ ، ٤٠ .

التاريخي أو (التدهور التاريخي) ، والدورات التاريخية • وكلاهما قد أعيد احياؤه في عصر النهضة في القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر ، وكتب أحد رجال الكنيسة ١٦٢٧ : « ان فكرة تدهور العالم قد قبلت بوجه عام ليس بين العوام فحسب ، بل وعند المثقفين من رجال الدين وغيرهم ، وساعد مظهرها الدارج على شيوعها بين كثيرين دون أى فحص » (٢) ، وكما سنرى ، فلقد كتب المبجل مستر هيكويل Hakewill هذا الرأي لا للثناء عليه وإنما لاستنكاره ، بعد أن رآه مكتملا ناضجا في عمل معاصر لرجل آخر من رجال الكنيسة هو جودفري جودمان بعنوان The Fall of Man or the Corruption of Nature (٣) (١٦١٦) وعلى هذا العهد ، كانت فكرة التدهور قد شاعت وعبرت عن روح التشاؤم في بداية حركة الإصلاح الديني وأواخر عصر النهضة • وإذا توخينا البساطة قلنا أن هذه الفكرة قد سلمت بحدوث سقطة شملت الكون بأسره من حالة كاملة أصيلة خلقها الله ، الى شبيخوخة متدهورة ، وانحلال نهائي محتمل • وسبب السقطة هو الانسان الذي تسببت خطيئته في موت الطبيعة ، وكذلك في ميته • وتبعاً لما قاله بيرتون المصاب بالسوداوية . وكان من سخریات القدر ناقدا لرجال الكنيسة الانجليزية المحيطين بجودمان فانه قد حدث تغير لما هو أسوأ لكل مخلوقات الله من نجوم وسماء وعناصر ودواب وما أشبه « وكان كل شيء من هذه الأشياء يتميز بخيريته » ، وأصبحت هذه المخلوقات معادية للانسان (٤) • كما أن البشرية قد تعرضت في مظهرها للتدهور على حد تعبير هيكويل - مرددا كلام جودمان - « من ناحية السن والديمومة والقوة والمكانة والفنون والقريحة » • ومع هذا فقد ازدهر هذا النوع من الافتتان بالبداءة ليس عند نوع بالذات من الفكر الديني ، وبخاصة البروتستانتية ، بل وأيضا بين أولئك الذين اعتبروا الوثنيين من اغريق ورومان نعم الاسوة • وهكذا فلقد فضل حتى جروشيوس الذي كان عصريا في نواحي أخرى الأمثلة القديمة من

An Apologie of the Power and Providence —
of God in the Government of the World.

(٢)

تأليف George Hakewill

(الطبعة الثالثة) لندن ١٦٣٥ - ص ١ - كان هيكويل تسييسا للأمير تشارلز (الذي أصبح فيما بعد الملك شارل الأول للفترة ما) ولكنه تعرض بعد ذلك للشين لأرائه المتعارضة مع القداسة وممارسته لمشروع زواج تشارلز بأسبانية ، وأحدث كتابه The Apology دويا كبيرا •

(٣) النظر ص ٩٩ •

(٤) The Anatomy of Melancholy — Robert Burton (١٦٢١) الجزء الأول

القسم الأول • اتهم بيرتون وآخرون جودمان بأنه يقلد البابا في سلوكه •

يونانية ورومانية على الأمثلة الأخرى ، لأن النماذج المأخوذة من التاريخ لها وزنها نسبيا ، لأنها مأخوذة عن « أزمنة أفضل وشعوب أعظم (٥) » .

ووضع هيكويل فى مقابل فكرة التسدهور نظرية فى دورات التاريخ ، كان يؤمل منها الكثير خصوصا على المدى القصير ، هذه النظرية التى كانت مستحبة فى العالم القديم ، ولكنها انغمرت فى زوايا النسيان خلال العصور الوسطى ، عادت مرة أخرى للظهور فى أعمال ماكيافيللى وجان بودان وليروا وآخرين : « انهم مخطئون اذا اعتقدوا أن الجنس البشرى يتدهور دائما » ، كان هذا ما كتبه بودان فى عمل رائد عن المنهج التاريخى وفلسفة التاريخ : « تبعا لقانون أبدى للطبيعة ، فان طريق التغير يبدو فى صورة دائرية ، فللطبيعة ما لا حصر لها من كنوز المعرفة التى لا يمكن أن تستنفد فى أى عصر (٦) » . وقام هيكويل ، الذى قرأ بودان ، بالتوسع فى شرح هذه الأفكار . وانصب اهتمامه الأول على الاعتراض على ما قاله جودمان عن ثبات قوى الطبيعة بالرغم من الخطيئة الأزلية ، فكيف على ضوء المنجزات العظيمة القريبة العهد للبشرية ، يستطيع المرء أن يؤمن بأن الطبيعة قد أصابها الشيخوخة ، حتى بما فى ذلك الطبيعة البشرية ؟ ورأى هيكويل التقدم فى كل الجبهات منذ القرون الوسطى ، بل ومنذ العصور القديمة فى مجالات معينة كالدين بعد أن استعادت حركة الإصلاح الدينى بريقه الذى تمتع به فى البداية ، ونتيجة لذلك أيضا فى الأخلاق والتعليم والفنون ، وعلى الرغم من أنه من الحقيقى أن الاهتمام الرئيسى لهيكويل لم يتركز على العاصم ، الا أنه قد أشاد بالكثير من المخترعات الحديثة كالطباعة والبوصلة والمدفع ، وبالتحسينات التى طرأت بوجه خاص فى فنى الملاحة والطب . وكما رأى هيكويل اذن فان العصر الحالى ، قد بدأ يتأرجح متجها الى أعلى . ويبدو كلامه قريب الشبه من يكون عندما يعبر عن الأمل فى أن يقوم الاوربيون المعاصرون بدور مماثل ، ان لم يتفوق على أسلافهم . فلا يخفى أنه من الخطأ الظن بأن الأوربيين المعاصرين أقزام يقفون على أكتاف عمالقة : « فالأمر ليس كذلك . فلسنا بأقزام وليسوا هم بعمالقة ، ولكننا جميعا من نفس القدر باستثناء أننا ارتفعنا الى أعلى بعض الشيء اعتمادا على وسائلهم (٧) » . وسوف يتكرر هذا القول أو ما يساويه جملة مرات على يد المحدثين طيلة القرن ، والواقع أنه غدا لب المناقشات الحديثة .

(٥) De Jure Belli ac Pacis — Grotius المقدمة القسم ٤٦ .

(٦) Methodus, ad Faciliam Historiarum Cognitionem — Jean Bodin

(١٥٦٦) الفصل السابع - الفقرة الأخيرة (ترجمة Beatrice Reynolds كولومبيا)

١٩٤٥ ص ٣٠٢ وعكس المؤلف ترتيب الجمل .

(٧) Hakewill - نفس المرجع (النظر ملحوظة ٢) التمهيد ص ٣ .

على أن نظرية هيكويل لم تك من نظريات التقدم على خط مستقيم .
فلقد ذكر قراءه مرارا بأن « كل شيء يدور كالعجلة » فى التاريخ . فكما
تعيد العجلة الدائرة كل سلوكها مرة أخرى الى نفس النقطة فى نهاية
المطاف . كذلك كل حضارات العالم ، فانها تزدهر وتذبل ، وربما تزدهر
مرة أخرى ، والواقع أن هيكويل قد دعا فى كلماته الى « نوع من التقدم
الدائرى » أى أن الحضارة تتحرك من نطاق ، أو أمة ، الى نطاق آخر ،
أو أمة أخرى فى عصور مختلفة . فبينما يعانى بعض أعضائه ، الا أن
الكل لا يتعرض للدمار بأى حال . فى أى « زمان » . فلقد جاء الاغريق
فى أعقاب الفرس والمصريين والكلدانيين كقادة للفن والعلوم ، وأخذهم
فى الزمان الرومان والعرب . والآن جاء دور الأوربيين فى الشمال ، الذين
استطاعوا التفوق عليهم جميعا . وكان بودان قد قال الشيء نفسه . غير
أن كتابات هيكويل قد اتبعت التقليد المسيحي الارتدادى فنبتت بحدوث
اكتمال نهائى ، عندما تدمر النيران العالم ، ويتوقف التاريخ توقفا
نهائيا .

ورغم أن المحدثين قد استحوذوا على بعض حجج بودان ، الا أنهم
اتجهوا الى ابتكار نظرة مختلفة أساسا الى التاريخ ، وأكثر اتساما
بالتقدمية . ومع هذا فقد كان هناك تياران منفصلان من التفكير التقدمى
فى القرن السابع عشر : أحدهما غلبت عليه الروح الدينية والارتدادية ،
ويلاحظ بوجه خاص فى إنجلترا ، والتيار الثانى تغلب عليه العلمانية
التي تمثل أوربا فى جملتها ، ويتركز على منجزات الحاضر أكثر من
التنبؤ بالمستقبل . ويصح وصف التيار الأول بأنه أقل عصرية ، لأنه
اتجه الى تفسير بعض مفاتيح النصوص التورائية ، وينحدر من روح
النعمة الالهية فى المسيحية . واتجاه النعمة الالهية بطبيعة الحال موضوع
قديم ، وفى صورتها الوسيطة الاغسطينية لم ترو أى قصة عن التقدم
الدينى . حقا لقد هاجم أغسطين نظريات الدورات ، ولكنه فى الوقت
نفسه ، هاجم أنصار القيامة الألفية فى زمانه الذين تنبأوا بظهور يوتوبيا
على الأرض تتبع تكتيف ابليس والرجعة الثانية للمسيح ، واعتقد
أغسطين بأن هناك معنى روحيا فى التاريخ ، وحكما الهيا فى التاريخ
ولكن لا وجود لمدينة الله بالمعنى الرمزي . وعاشت النظرة الاغسطينية
حتى فى القرن السابع عشر فى مؤلف مثل Discours لبوسويه ،
وكذلك وهو ما يدعو للدهشة ، فى عقل متشكك مثل بير بيل الذى نظر
الى التاريخ فى جوانب أخرى كمعرفة طبيعية برمتها . ويبدو بوسويه
كثير الشبه بأغسطين عندما يحذر من الحديث عن الصدفة أو الاتفاق فى
التاريخ ، ورآها مجرد أسماء لتغطية الجهل الانسانى . واختتم كلامه
بالقول : « تذكر يا سيدي أن هذه السلسلة الطويلة من العلل الجزئية

التي صنعت الامبراطوريات ، وقضت عليها ، تعتمد على أوامر سرية من العناية الالهية (٨) « ولم يؤمن بيل بالتاكيد - كما يبدو بوسويه قد فعل أحيانا - في تدخل الله في أحداث تاريخية جزئية ، ولكن بيل اعتقد بكل وضوح أن العناية الالهية هي عماد النظام في التاريخ ، فالعناية الالهية هي التي جعلت المجتمع ممكنا رغم الفساد الانساني ، ومنعت الأفراد والدول من الافراط في زيادة القوة ، ووصف بيل مرة العناية بأنها بركة كابحة réprimante ، وتشبه السد القوى الذي يوجه مياه الخطيئة بالقدر الضروري لمنع حدوث فيضان عام (٩) .

والجديد في تيار النعمة الالهية في القرن السابع عشر هو أن الكلمة قد ازداد استعمالها خصوصا عند البروتستانت الانجليز لتأييد حدوث قيامة ألفية غير محددة الموعد (١٠) . وتطلب هذا قراءة مختلفة أكثر تفأؤلا للفقرات النبوية في التوراة Revelation ١٥ - ١٧ - ٢٠ (١٠ - ٥ دانييل ٢ : ١٢ بطرس ٣) وبدأ حدوث ذلك في انجلترا ابان الحقبة من ١٦٢٤ الى ١٦٦٠ ، عندما ارتفعت الآمال بحدوث « اصلاح عام » ديني وثقافي ، وكذلك سياسى واقتصادى ، وبدأ كل شيء ميسورا . وفي هذه الأثناء أيضا ، كان من الممكن النظر الى حركة الاصلاح الدينى ذاتها نظرة متفائلة ، بعد أن توطدت أقدامها ، وكسبت المعركة ضد المسيح الدجال . وأفصح وأعلم أنصار هذا الاتجاه المؤازر لتيار النعمة الالهية هم أفلاطنيو كيمبردج ، بدءا بجوزيف ميد Mede الباحث التوراوى الكبير . وانقطع ميد عن تعاليم الأغسطينيين والاله اللوترى ، وتنبأ بكل ثقة بقرب حدوث قيامة ألفية في كتابه Clavis Apocalyptica ١٦٢٧ (الترجمة الانجليزية ١٦٤٢ وصودرت بأمر البرلمان) . ومن الحق أن ما قيل عن سكب القارورات السبع ، كما وصفها القديس يوحنا قد عني في نظر ميد حدوث تقدم عظيم بالفعل في التاريخ ، وبخاصة منذ عهد الاصلاح الدينى في النواحي الفكرية والروحية والأخلاقية . وأثار ميد بوصفه هاويا للعلم بعض الشكوك عن الاكتمال النهائي للكون بما في ذلك الأرض . فهل يستطيع القول بأن الحريق الذى تنبأ به القديس

(٨) Discours sur l'Histoire universelle — Bossuet الجزء الثالث

الفصل الثانى - وكلمة Monseigneur تمنى بالطبع ول المهد dauphin

(٩) استشهدت بها Elizabeth Labrousse في كتابها Pierre Bayle - لاماي

١٩٦٤ ص ٤٦٣ . وإذا توخينا الدقة فلنا أن بيل لم يك أغسطينيا في نظره للتاريخ ، لأنه اعتقد أيضا في حدوث دورات تاريخية ، واعتقد أنه يعيش في دورة مساعدة من التاريخ

(١٠) انظر في هذا الشأن Millenium and Ernest Lee Tuveson

Utopia (كاليفورنيا ١٩٤٩) .

بطرس ربما يشير الى نوع ما من الثورة الاجتماعية ، فيها يقضى على الأشرار الى الأبد ؟ على أية حال ، لقد رأى ميد أن مخطط الله للتاريخ الذى أُملى فى الكتب النبوية لم يتضمن ما يدل على حدوث تدهور دائم أو دورات ، ولكنه هنى حدوث تقدم فى الاتجاه الى جنة عدن جديدة ، أى من « عدن » الى « عدن » مع سقطة تتوسطهما ، ولقد كانت هذه هي الفترات الأساسية فى التاريخ التى نوه بها خلفاء ميد فى الجامعة الأفلاطونية أمثال الفيلسوف هنرى مور ، وفوق كل شيء توماس بيرنت اللاهوتى والباحث الجيهنبد . ففى كتابه Theory of Earth (١١) ، (١٦٨١ - ١٦٨٩) ، الذى اتجه الى وصف « التحولات الكبرى للقدر » التى تمثل المحور الذى تدور حوله نظرية النعمة الالهية ، لم يرفض بيرنت رفضا كاملا نظرية التدهور ، واعتقد أن الأرض وقد خلقها الله كاملة قد تدهورت بعد الطوفان (جزئيا وليس كليا - كما يستدل - كنتيجة للخطيئة الأزلية) وهذا التدهور الذى أثر على كل من العالمين الطبيعى والانسانى قد استمر حتى الحاضر مع بغض التنقيح منذ عهد الإصلاح الدينى ، على أن هذه الحالة الساقطة قد يخلفها فى الساعة المحددة على التعاقب : « حرق العالم » ، و « القيامة الألفية الارتدادية » تحت رعاية المسيح ، وستتخذ جنة عدن الجديدة مسرحا لها فيها سماء جديدة وأرض جديدة أسمى من حيث الكيف على أى نحو من أطلال الأرض بعد الطوفان . وستحيا فى جنة عدن الثانية سلالة جديدة من البشر قادرة على ممارسة القدرات التى منحت للانسان فى الأصل فى الخليقة الأولى ، أى عبادة الاله بغير حد ، وممارسة الملكات الفكرية ممارسة كاملة فى الدراسة العلمية . وستتحقق كل هذه البركات بفضل ما دعاه بيرنت « نسق النعمة الالهية الطبيعية » ، التى شرحت فى الفصل الحادى عشر من الكتاب الثانى وهذا هو ما تنازل به بيرنت للعلم فى عصره الذى كان - كما رأينا - يؤكد العلل الثانية والآلية (١٢) . وهكذا تكون فلسفة التاريخ عند بيرنت مثل ميد قد جعبعت بين عناصر قديمة وعناصر حديثة . فلقد استمرت العناية الالهية تهيم على العالم ، ولكنها كانت تعمل من خلال القوانين العادية للطبيعة ، وحققت قفزة كبرى تجاه كل من الطبيعة البشرية والفزيائية .

(١١) ظهر كتاب Theory : Burnet فى البداية باللاتينية ، كما حدث لكتاب Mede . ثم ظهر الكتاب فى طبعة مزيدة منقحة فى الطبعات الانجليزية ، وكان اتجاه بيرنت المحافظ مشكوكا فيه نوعا ، خصوصا عندما حاول التوفيق بين الكتب المقدسة والعقل والعلم فى آخر أطواره . ووصف Tuveson بيرنت بأنه تطورى مهلك (للمصدر ص ١٣٠) .

(١٢) انظر ص ٦٤ - ٦٥ .

لا يصح القول بأن تيار النعمة الالهية قد شارك مشاركة حقة في العراك بين القدماء والمحدثين الذي اندلع في نفس الوقت تقريبا بعد نشر كتاب بيرنت . لم يبدأ العراك بطبيعة الحال في القرن السابع عشر . اذ ترتد اصوله الى القرن الخامس عشر (الكواتروشنتو) في ايطاليا عندما كان الانسيون (الهيومانيون) يتحدثون عن محاكاة القدماء ، والى أى حد يتساوون معهم أو يفوقونهم . ولكن حدود المعركة لم تخطط ، أو لم تك صالحا للتحديد بوضوح الا في القرن السابع عشر ، لأن الاتجاه الحديث المناسب قد اعتمد بقدر كبير على تقدم العلم الحديث ، كما احتاجت الكلاسيكية الى التجسيد في صورة مؤسسات كتلك التي زودتها بها الاكاديميات الحديثة في فرنسا على عهد البوربون (١٣) لتحديد مذهبها وزيادة صلابته . ويصح القول بأن تلاوة قصيدة « شارل بيرو » *Siècle de Louis le Grand* (١٦٨٧) أمام الاكاديمية الفرنسية بمثابة اعلان حرب بين العسكريين . وتبع هذه الحادثة في السنة التالية ، نشر « استطراد » فونتنيل الوجيز ، ولكنه حافل بالايحاءات ، الذي دافع فيه عن المحدثين ، ثم ظهر الجزء الأول (اذ كان هناك ثلاثة أجزاء أخرى آتية) من كتاب بيرو الجسيم ، وتركز حول نواحي التماثل بين القدماء والمحدثين ، وهو دفاع منهجي منثور للموقف المحدد في هذه القصيدة . وهرع بوالو الغضوب فاستنكر ما قاله بيرو ، وبخاصة في *Réflexions sur Longin* (١٦٩٤) تماما مثلما حدث في انجلترا عندما تناول سير وليم تمبل قلمه - رغم تقاعده القريب العهد - ورد على فونتنيل ، وكذلك فعل بيرنت للمصادفة . ورد على تمبل بدوره العالم وليم ووتون *Wooton* ، ودافع عنه وناصره جوناثان سويفت سكرتيه الذي كان في رعايته . هؤلاء هم المحاربون المشهورون فقط في معركة الكتب ، وذكر سويفت أسماء أخرى لبعض الفلاسفة والأدباء ، الذين ناصروا في الأغلب المحدثين ، لأنه قال : « ان جيش القدماء كان أقل عددا » ، ومن المصادفات أن يظهر اسم بوالو في قائمة سويفت بين المحدثين . وكل ما عني بذلك هو أن بوالو كان كاتباً معاصراً مميزاً ، ولكن من الحقيقي أيضاً أنه في نهاية المطاف قد حدثت مصالحة جزئية اشترك في مشاورتها الفيلسوف أنطوان ارنو بين الخصمين الفرنسيين الأساسيين : بوالو وبيرو . وهذا واضح من رسالة بوالو الى بيرو (١٧٠١) ، وفيها تنازل وأقر بتفوق عصر لويس الرابع عشر

(١٣) الاكاديمية الفرنسية (١٦٣٥) انشأها الكاردينال ريشيليو للبهوش باللغة الفرنسية والأدب الفرنسي ، وتعد أشهر المؤسسات اللغوية ، ومن بين الاكاديميات الأخرى ، *Académie royale de peinture et de la sculpture* هناك

(١٦٤٨) ، والاكاديميات المختصة بلن العمارة والموسيقى والباليه .

فى مجالات معينة ، خصوصا العلم ، ولكنه استمر يحيط عصر الرومان بهالات الغار . ولم ينتصر أى طرف انتصارا حاسما ، ولعل هذا ما عناه سويقت عندما ترك بقصد مخطوطته دون اكتمال ، « نحن لن نستطيع أن نعرف أى طرف قد انتصر » ، كما يقول اعلان كتاب The Battle of the Books (نشر ١٧٠٤ - ولكنه كتب سنة ١٦٩٧) . والواقع أن العراك انتهى أجله بكل بساطة فى بداية القرن الثامن عشر بعد مشاحنة نهائية حول هوميروس . ولكن كان من بين ثمارها ظهور نظرية جديدة الى التاريخ .

كيف نظر فريق « القدامى » فى القرن السابع عشر الى التاريخ ؟ ربما أمكن القول بأنهم قدموا صورة من نظرية التدهور ، أو أحيانا جمعوا بين نظرية التدهور ونظرية الدورات . وربما كان الأصح هو القول بأنهم لم يفكروا تاريخيا على الإطلاق ، وأنهم بمعنى ما قد دحضوا التاريخ . وفى هذه الناحية ، لم يكونوا متفردين فى القرن السابع عشر ، كما رأينا (١٤) . أن ما فعله فريق القدامى يماثل ما فعله أولئك الذين عثروا على التماثل فى الطبيعة البشرية فى كل العصور ، أو الذين هدفوا الى وضع قوانين كلية للقانون والسياسة ، أو بحثوا على قواعد دائمة للذوق الفنى والممارسة الفنية ، تصلح لكل العصور والاناس ، واهتدوا عادة اليها . اذ كان مدى عالم اهتماماتهم ضيقا محصورا ، فهم لم يعنوا أساسا بالعلوم ، أى بالفلسفة الطبيعية . ولكنهم عنوا بالفن واللغة والأدب والأخلاق بعض الشيء . ومن هنا يستطيع النظر الى التغير على أنه مجرد تعثر عن بلوغ مستوى الكمال أو بدلا من ذلك ، يمكن القول بأنه أشبه باقتراب منه ، وليس حركة صادقة تجاه ما هو أفضل أو مختلف أو ربما فذ فى التاريخ . فالمستويات لم تتغير ، وإن كان الذوق الانسانى يتغير للأسف ، أى أن ما كان موجودا فى الواقع هو مجرد ذوق حسن ، وذوق ردى . والقوانين اما أن تكون صائبة أو باطلة ، والشيء المهم - كما قال لاهيرير ليس محاولة مسايرة تغير الذوق بل هو تحديد « نقطة الكمال » . وفى الفن ، « هناك نقطة كمال ، مثلما توجد فى الطبيعة نقطة امتياز أو نضج ، وعلى هذا فان هناك ذوقا حسنا وذوقا رديئا ، وتكون مجادلتنا حول الأذواق صائبة (١٥) » . وتبعنا لهذا المعيار ، يستطيع الحكم على الأفراد وكذلك على حقبة بأكملها - وهذا ما حدث كثيرا - وفقا لادراكهم « للجمال المثالى » ، أو عدم ادراكهم له ،

(١٤) انظر ملحوظة ص ٤٨ ، ٤٩ .

Des ouvrage de l'esprit Caractères — La Bruyère

(١٥)

(ع ١١)

ولقد رتبهم على تجسيمه في أعمال فنية مناسبة . فمثلا لقد نبذ فريار دى شامبراى Fréart de Chambray مدير الأكاديمية الملكية المنشأة حديثا للعمارة ، العصر الحديث ، وبخاصة الرقعا المحدثين لأنهم قالوا « ان الفن شيء لا متناه ، ينمو يوما بعد آخر ، ويزداد كمالا ويوأم نفسه مع مزاج مختلف العصور والشعوب الذين يحكمون عليه أحكاما مختلفة ، ويعرفون المستحب بأنه ما يناسب كل حسب مزاجه *chacune à sa mode* » (١٦) ان هذه نظرة نسبية للتاريخ ، لم يحتملها فريق « القدماء » ، ولكن كيف اذن نفرق بين الذوق الحسن والذوق الردى ؟ ، وبأى وسيلة نستطيع تحديد الجميل ؟ بطبيعة الحال ، اعتمادا على العقل . وقال بوالو بطريقته المعصومة : « اعشق العقل ، واحرص على أن تستعير كتاباتك منه كلا من بريقه وقيمته » ، وقال الأب لبوسو Le Bossu « تشترك الفنون هي والعلوم في أنها مثلها مبنية على العقل » (١٧) . ولكن العقل المقصود في هذه الأقوال ، وما يماثلها لم يك العقل الفردى أو العقل النقدى الذى يقلب أحكام الثقافات ، ولكن ما يعنيه هو ملكة يشترك فيها الجميع لادراك الجمال وقوانين الجمال ، ومع هذا فقد ساعد الجو العام في عقلانية القرن السابع عشر - حتى عندما لم يتسم بطابعه النقدى - على تعزيز هذا النوع المتعارض مع التفكير التاريخي ، ببحثه عن مبادئ كلية على غرار ما يحدث في الرياضيات ، وحتى لا يبتز مثلا الذى كان أكثر الفلاسفة العقلانيين تميزا بعقليته التاريخية ، فانه اعتقد أن التاريخ هو انجاز يتحقق في الزمان لمبادئ توطدت قبليا في الكون .

كانت وجهة نظر فريق القدماء في النزاع هي أن العصر القديم قد أدرك في البداية « نقطة الكمال » في الفنون ، وفهمها على نحو أفضل ، وكان تمبل دبلوماسيا مميذا ، شديد الاهتمام بما وراء بحار أوروبا . ولقد ضم الى قدامى العصر القديم قدامى الشرق كالصينيين والهنود ، وحتى أهل بيو . ولكن جرت العادة عندما يشار الى القدامى أن يكون المقصود اليونانيين والرومان ، وبخاصة الرومان . ويلاحظ أن أنصار القدامى من المحدثين ، لم يكونوا بأى حال بعيدين عن نقد القدماء ، كما أنهم لم

A Parallel of Architecture both Ancient and Modern — Fréart de Chambray.

(ترجمة جون الفين) لندن ١٦٨٠ تمهيد ص ٢ . ظهر هذا الكتاب في الأصل بالفرنسية ١٦٥٠ .

R.P. Le Bossu Chant I - l'Art Poétique - Boileau. Traité du Poème Epique

(١٧)

باريس ١٦٧٥ ص ٢ ظهر هذا الكتاب لأول مرة ١٦٧١ .

يسعوا الى محاكاتهم محاكاة العبد للمعبود . ومع هذا ، وكما قال بيرو فان أنصار القدامى قد ركعوا أمام هؤلاء القدامى ، ورجعوا اليهم للشورى والارشاد ، وسعيا وراء القواعد والنماذج . فلقد وضع أرسطو وهوراس قواعد الفن الشعري . تبعا لما قاله ليبوسو Le Bossu وكانت أشعار هوميروس وفيرجيل « باقرار كل القرون » أعظم نماذج مكتملة في مجال الكتابة عندهم ، وتبين صورة صدر كتاب في الشعر لطبعة ١٦٨٣ « تأليف بوالو » رب الشعر وهو يشير الى التمثالين النصفين لهذين الأستاذين باعتبارهما أستاذين عظيمين . وأجمل لابريير هذا المعنى بالقول : « في كتاباتنا (وكذلك في فن العمارة عندنا) ، فأننا لن نبلغ الكمال ، وان كان في وسعنا التفوق على القدامى اذا حاكيناهم (١٨) » .

وأجريت بعض محاولات ، أكثرها فاجر وسطحي لتفسير التفوق العظيم للقدامى ، ولعل سير وليم تمبل قد اقترب من تحقيق تحليل تاريخي حق (١٩) . واعتقد أن المناخ والتربة يلعبان دورا كبيرا . وكذلك استمرار السلام طويلا في امبراطوريات قديمة معينة . ولم تعرف هذه المؤثرات في أوروبا منذ الغزو البربري ، كما لم تعرف حرية الفكر والبحث التي سمح بها في الجمهوريات اليونانية والرومانية . وبالمقارنة ، فلقد سمح الأوروبيون المحدثون لأنفسهم بالتورط في مشاحنات لا تنتهى ، كنسبية ومدنية ، غالبا ما أدت الى الحرب ، العدو الأبدى لربات الشعر (الميوزا) . وبالمثل فإن الجشع والتبيل ، رغم أنهما كانا من صفات الأفراد في كل العصور ، فأنهما قد أصبحا خاصيتين عامتين منذ كشف ما وراء البحار ، مما أدى الى اعاقا الالهام الشعري ، وفساد الأخلاق .

لا يخفى أن تمبل كان من القائلين بحدوث تدهور ، رغم أن تحليله لم يستبعد اطلاقا امكان حدوث « شقاء » محدود . ويجمل تشبيهه المصاب بالسل ، الذى يبرؤ من مرضه نظرته الى كيف تقارن أوروبا الحديثة بالحضارات القديمة . فلنفترض أن رجلا قويا أصيب بالسل فى سن الثلاثين ، واستمر يحيا فى حالة مسرفة من البلبلة حتى سن الخمسين ، ثم استعاد صحته حتى سن الستين : « لربما كان من

(١٨) René Bray — Caractères — La Bruyère (نمرة ١) — النظر الى كتاب
La Formation de la doctrine classique en France باريس ١٩٥١ الجزء الثانى —
الفصل السادس .

(١٩) لقد قيل — وكان لهذا القول ما يبرره — أن تمبل ، يتمتع بحس تاريخي أفضل من الكثير من معاصريه ، وأنه كان يهتم بنسبية الحضارات فى التاريخ والعالم . ويتكشف الحس التاريخي بوجه خاص فى مقاله
Of Heroic Virtue

الصواب القول فى هذه القضية بأن صحته قد تقدمت فى هذه السنوات العشر الأخيرة أكثر من السنوات الأخرى فى حياته بدلا من القول أنه قد نما وأصبح أكثر قوة وأشد حيوية مما كان وهو فى الثلاثين من عمره (٢٠) ، كانت هذه نظرة تمبل بكل اختصار . فلقد حقق المحدثون بعض انجازات مرموقة خلال المائة والخمسين السنة الأخيرة ، ولكننا اذا غيرنا التشبيه قلنا أن هذه السنوات لن تنتج نفس الصنف المميز من شجر البلوط أو التين أو نبات الحسق ، لأن الطبيعة منذ ذلك الحين لم توفق فى تدبير نفس الخليط المثالى للبذرة والشمس والتربة . ومن المصادفات أن تمبل كان قادرا الى حد الكمال على اثبات أن الطبيعة الانسانية هى هى فى « كل زمان ومكان » فى نفس هذا الوقت ، ومن ثم فلعله كان يحاول القول بأن القدامى بفضل الظروف الموفقة قد اقتربوا على أفضل وجه من احتساب « نقطة الكمال » . وأيا كان القول ، فليس من شك أن تمبل فى مقاله الأساسى عن الموضوع قد قارن المحدثين مقارنة غير منصفة بالقدامى تبعا للنقاط الآتية : ليس فى اللغة والأدب والفنون فقط ، وانما أيضا فى الأخلاق (اذ كان معجبا بوجه خاص بزيادة الاهتمام بالأخلاق فى حكمة كونفوشيوس) والعلوم . ولم يظهر تمبل اهتماما بالعلوم ، ولم يرها بحكم تشككه الفلسفى ، جديرة بالمتابعة ، ومن ثم فاننا لن ندهش اذا سمعناه يقول : « أنه لا جديد فى الفلك (أو الفيزياء) ينافس ما جاء به القدماء » ، أو أنه لا وجود لأكاديميات علمية مدنية قادرة على التفوق أو حجب أكاديمية أفلاطون أو الليقوم لأرسطو (٢١) ، ورغم تفتحه الذهنى الذى لا خلاف عليه فى بعض مجالات ثقافية (٢٢) ، الا أنه قد ظل مزاجيا من أنصار القديم . واذا استشهدنا بالسطور الختامية من مقاله سنراه يقول : « انه يعشق ويفضل الحشيش القديم للحرق والنبيذ القديم للشرب ، والأصدقاء القدامى لكى يتسامر معهم ، والكتب القديمة للقراءة » .

ومن بين حزب القدامى ، كان آخرون أكثر انصافا من تمبل ، فلم يصروا على القول بتفوق القدامى فى العلوم ، وأكدوا أكثر منه امكان برء المريض بالسبل ، وأشادوا بوجه خاص بالتفوق على القدامى فى الفنون .

An Essay upon the Ancient and Modern Learning William (٢٠)

Temple (١٦٩٠) ظهرت ضمن Five Miscellaneous Essays تحت اشراف

S. H. Monk - ميثسجان ١٩٦٣ ص ٥٦ .

(٢١) نفس المصدر .

(٢٢) مثلا ، تحليله السياسى والتاريخى ، واعجابه بالمدايق الصينية والشعر القوطى

فمثلا لقد أراد فريار دى شامبراى الذى فاق تمبل فى الاعجاب بالقدماء ، وبخاصة الاغريق ، وبفن العمارة بوجه خاص بصفة أساسية : « عودة رسوخ كل الفنون فى هذا الرداء البدائى القشيب ، وتخليصها من آثار الجهالة التى أصابتها من آثار عصور كثيرة من الاهیال ، التى ترسبت من تأثير القرون الوسطى » (٢٣) . ولن ندهش اذا رأينا فريار يعتقد أن هذا لن يتحقق فى العمارة الا اذا عدنا الى قواعد فثروفيوس . وخطا لابرير خطوة أبعد - كما رأينا - ودعا الى منافسة القدماء فى الاقتراب من اكتمال الشكل والفكر . ويتطلب ذلك « محاكاتهم » ، أى اتباع القواعد التى اكتشفوها ، مثلما فعل راسين فى عالم الدراما على سبيل المثال .

وجاءت « الرسالة » أو الدعوى الحديثة ، أو فلسفة التاريخ مختلفة الى درجة مذهلة . وطرح بيرو هذه الرسالة أو الدعوى باقتضاب فى تمهيد كتاب *Parallèle des anciens et moderne* وهو كتاب يتألف من خمس محاورات . وفيها عرض قضيته على الجمهور ، وكان مقتنعا بكل كلمة فى قصيدته ، التى تليت على الاكاديمية الفرنسية فى السنة السابقة ، وفيها قال : « باختصار . أنا مقتنع بأنه اذا كان القدماء ممتازين ، وهو ما يصعب على الجميع انكاره ، الا أن المحدثين لا يقلون عنهم فى أى ناحية ، بل ويتفوقون عليهم فى الكثير من الأشياء . ان هذا ما اعتقده بكل تأكيد ، وانوى اثباته فى محاوراتى » . وفى المحاوراة الأولى ، جعل بيرو الكاردينال يتحدث نيابة عنه ، ويكرر القول بأنه « يقدر » القدماء ، ولكنه لا يعبدهم ، وأنه يأمل أن يتعلم الشباب أنه من المستطاع لا مجرد التساوى معهم ، ولكن أحيانا التفوق عليهم بتجنب الخطوات الزائفة التى اتخذوها ، وكما هو الحال فى القصيدة كذلك هدف بيرو فى مؤلفه المنشور الكبير الى فتح أعين الناس الى أمجاد عهد لويس الرابع عشر ، « الذى نورته السماء بالآلاف الأضواء الباهرة ، التى ضمنت بها على كل العصور الخائرة » .

واستندت رسالة بيرو التى اعترف بأنها ليست أصيلة على فرضين بسيطين : الأول هو أن الطبيعة لم تتدهور ، وعلى العكس فان الطبيعة

(٢٣) Fréart de Chambray نفس المصدر (انظر ملحوظة ١٠) ص ٣ - ٤ .

(٢٤) *Parallèle des anciens et des modernes* — Charles Perrault
en ce qui regarde les arts et les sciences .

أعاد طبعها مع مقدمة M. Indahl H. R. Jausse ميونخ ١٩٦٤ ص ٩٢ ، ٩٤ ، ١٢٦
(المحاورتان الأولى والثانية) .

قد ظلت هي هي خلال العصور . وفي تشبيه فونتنيل الشهير : ان كل شيء ينتهي بالتساؤل هل كانت أشجار الأيام الغابرة أكبر وأجمل من أشجار أيامنا هذه . واضح أنها لم تك كذلك . ومن ثمت فان المحدثين لهم أمخاخ مساوية لأمخاخ أبناء الماضي . « ان الطبيعة تستعمل عجينة واحدة لا تتغير . . والحق أنها لم تصنع أفلاطون وديموستين وهوميروس من عجينة أرق وأفضل تجهيزا من العجينة التي صنعت منها أمخاخ فلاسفتنا وشعرائنا وخطبائنا هذه الأيام » . وصور بيرو هذه النقطة نفسها في كتاب نشر بعد قليل من السنوات عن رجالات فرنسا البارزين في القرن السابع عشر ، وكانت الصورة التي وضعها في صدر الكتاب (لوحة ١٢) تبين الملك الشمس (لويس الرابع عشر) على صهوة جواده محاطا بنفر من القادة العظام والمهندسين ودكاترة اللاهوت والعلماء والمصوريين ورجال الدولة والفقهاء والكتاب والعلماء ، ولا يخفى أن الطبيعة قد كانت كريمة عندما غمرت الأرض ، وبخاصة فرنسا ، بمواهب ثرية خصيبة ، وبذلك رفعت الفنون والعلوم الى قمة جديدة من الكمال leur dernière perfection (٢٥١) .

وثمة تشبيه آخر شاع استعماله في القرن السابع عشر ، ويصور الافتراض الثاني . انه تشبيه الشباب والشيخوخة . وفي التشبيه ، كما استعمله فونتنيل وبيرو ، لم ترمز الشيخوخة الى التدهور ، أو حتى الى السبل الذي أوقف عند حده ، ولكنها رمزت الى التجربة العالية والمعرفة السامية . فالشيخ يعرف أكثر من الشاب . وبالاتماد على دلائل مماثلة ، فان العصور الأخيرة من التاريخ تعرف أكثر من العصور الأولى ، ولم يك المقصود هو مجرد المعرفة العالية ، وانما المقصود الوسائل المحسنة للتفكير . وكما طرحها فونتنيل ، لقد كان من الضروري أن تشطح البشرية أمدا طويلا ، كما يحدث للشباب عادة ، أي أن تخطئ وتستفيد من هذه الأخطاء حتى تستطيع أن تتعلم كيف تستدل استدلالا صحيحا . وأردف فونتنيل قائلا : « ان ما هو أساسى للفلسفة ، ويؤثر في كل شيء آخر ، أقصد منهج الاستدلال ، قد ارتقى وازداد كمالا هذا القرن » . « انه عصر فحولة » . فيه استطاع الناس الاستدلال أفضل من ذي قبل ،

Digression sur les anciens et les Modernes — Fontenelle (٢٥)

Oeuvres diverses لمن ١٧٢٨ لاهى الجزء الثاني ص ١٢٥
Les Hommes illustres qui ont paru en France Pendant ce siècle

Charles Perrault — باريس ١٦٩٦ — العهد .

(٢٦) فونتنيل - نفس المرجع .

أى أفضل من أفلاطون وأرسطو أو فيثاغورس . ولقد جاء هذا العصر فى أعقاب عصر طفولة وشباب .

لقد استقت هذه الرسالة وهذان الفرضان من جملة قنويات للفكر . ولكن تأثيرها الأول كان على الثورة العلمية . ولربما لم يفهم فهما كافيا أن الثورة العلمية كانت بين أشياء أخرى بمثابة حكم على التاريخ . فلقد ثبتت فى عقول الناس فكرة قوانين الطبيعة الثابتة والمعتمدة على مؤثرات أخرى . وبذلك جعلت التدهور يبدو قليل الاحتمال ، ولكن فوق كل شيء فإنها طالبت باتجاه نقدى ، بل وباتجاه أميل الى امتحان منجزات الفكر فى الماضى ، فى العصر القديم وكذلك العصر المدرسى (الاسكولائى) الوسيط . فكان من الواجب أن يقلب أرسطو وجالينوس وغيرهما الذين ظلوا أوئانا لا يتشكك فى أمرهم أحد ، فى ميادين معرفتهم على التعاقب ، قبل أن يزدهر العلم الجديد . ولقد تبين فى الواقع انهم اما قد أخطاوا فى جملة أمثلة أو لم يفعلوا أى شيء ذا بال ولو هين للبشرية . وفى كتابه الذى سمي تسمية ذات دلالة : *Plus Ultra : Or the Progress* (١٦٦٨) ، استعرض جوزيف جلانفيل منجزاتهم فى ميدان تلو الآخر حتى يستنتج أن الطريق الذى سلكه معظم هؤلاء الفلاسفة القدماء :

« لم يكن من المحتمل أن يعود بالكثير من الخير على المعرفة أو أى نفع للحياة الانسانية . اذ كان فى أغلبه مجرد خواطر ومشاحنات تدور فى متاهات من الأقاويل التى لا تحدد ، أى تقدم ، أى كان مجرد جمعة بلا طحن . وأن عدم جدوى هذه المناهج العلمية التى لم تعد على العالم فى عدة قرون بأى معرفة عملية نافعة تساعد على علاج جرح اصبح لدليل ملموس على أنها كانت أخطاء أساسية ، وأن الطريق لم يكن صائبا » (٢٧) .

نستطيع أن نلمس أن هذا كان حكما بكونيا . على أن ديكارت كان فى الأساس معارضا للتاريخ فى اتجاهه ، اذ اعتبر الفلسفة التى تعلمها فى المدرسة كلاما فارغا ، وتحتاج الى الاستعاضة عنها بأفكار واضحة ومتميزة نافعة . واعتقد أنه من الأفضل ترك الممارسات السياسية والعادات القديمة جانبا باعتبار الناس قد اعتادوا عليها . أما الفلسفة فمسألة أخرى . وحتى اذا لم نضطر الى ازالة كل بيوت المدينة حتى نجعل الشوارع تبدو أجمل ، فانه يبدو من الضرورى للملاك الأفراد أن يعيدوا بناء منازلهم عندما تتعرض لخطر ، وتصبح آيلة للسقوط .

(٢٧) *Plus Ultra* — Joseph Glanvill . . كان جلانفيل من رجال الكنيسة الانجليكانية . ألف كتابه ايضا لدخلى اتهامات الملحد المادى والملاحدين ضد الجمعية الملكية التى كان عضوا فيها .

وتشبه الفلسفة هذه البيوت . فهي مبنية على أسس مهتزة غير آمنة . وهذا الاهتزاز قد انتقل الى فروع أخرى من المعرفة (٢٨) . وما يستنتج من كل هذا الكلام ، أى من العلم البيكونى والديكارتي هو أن الحاضر يعرف أكثر من الماضى ، وأنه بكل بساطة . لا مقارنة بين الماضى والحاضر بقصد تصحيح الفكر ، أو لزيادة المعرفة صلابة فى الكيمياء والتشريح والرياضة والفلك والبصريات والجغرافيا وعلم النبات (وكل هذه العلوم قد وردت فى قائمة جلائفيل ، وزيد عليها الاشارة الى المعدات العلمية المحسنة) . وساعد هذا الحكم المضاد للتاريخ للجماعات العلمية والفلسفية ، أكثر من أى عامل آخر على تشجيع المحدثين على ادعاء المساواة مع القدامى أو اللامساواة معهم بمعنى التفوق عليهم .

وساعدت البيرونية التاريخية التى انتشرت فى أواخر القرن السابع عشر على احداث تعزيز مباشر لهذا الاتجاه : فكم نعرف بالفعل عن القدماء ؟ وهل تعدد الوقائع التى رواها المؤرخون موثوقا منها ؟ ألم يخلطوا الكثير من الشعر بتاريخهم ، ألم يقصوا لنا قصصا عجيبة ، ولم يسلم من ذلك حتى المؤرخ الرومانى تيتوس ليفي فبدت فانتازياته شبيهة بأحداث المعجزات التى رواها النساك فى العصر الوسيط فى حولياتهم . واعتقد بيرييل ، الذى كان يرغب تحويل التاريخ الى علم ، أن التاريخ - بما فى ذلك تاريخ القدم - هو حكايات الحماقات وكذلك الجرائم ، انها حماقات اقترفها مؤرخون يصدقون كل شىء ، أو مؤرخون متعصبون » (٢٩) .

ولكن هل يمكن أن يكون التاريخ علما ؟ لعل يبيل ذاته لم يكن متأكدا من ذلك رغم القواعد التى طرحها «للتاريخ الصادق» (٣٠) . وعلى أى حال ، لقد شعر الفلاسفة بأنهم واثقون أن مرتبة التاريخ أدنى مكانة فى سلم المعرفة من الفلسفة أو العلم . فالتاريخ لن يثمر أى شىء خلاف الظنون والاحتمالات ، لأنه يعتمد على «الملاحظة المشتركة» ، أو «شهادة ما» ،

(٢٨) انظر فى هذا الشأن الى القسم الختامى من الجزء الاول . والفقرات الاستهلاكية من الجزء الثانى من كتاب ديكارت Discourse on Method

(٢٩) انظر بوجه خاص الفصل الخامس «De l'autorité des historiens» فى كتاب بيل Pensées sur la comète الجزء الاول : انظر كتاب هازار : La crise الجزء الاول - القسم الاول الفصل الثانى - لفيها بحث عن البيرونية التاريخية (الشك التاريخي) .

(٣٠) انظر بوجه خاص لد Dictionnaire historique et critique مادة Remond (الملاحظة D) لبير بيل ، حيث لدد بالكتاب التاريخية .

وكلاهما لا يعول عليه . وقال لوك في كتاب « المقال » : « أرجو أن لا يظن أنني أبخس حق التاريخ ونفحه » - ولكن - هذا لا ينفي أنه كان متشككا فيه . فلقد أرغمته الحقيقة على القول بأن الأدلة التاريخية تخضع لأنواع كثيرة من المشاهدات المتعارضة والأمزجة والأحوال والمخططات ، « وأنه من المستحيل أن ترد الى قواعد دقيقة مقادير اتفاق الناس (٣١) » ووصف الفيلسوف الديكارتى نيقولاس مالبرانش التاريخ « بالعلم الزائف » ، أى « علم ذاكرة » ، أى أنه حتى اذا استطاعت الوقائع التى تنبأ بها أن تتسم بصحتها نوعا ، الا أنها ثبتت فى عقول المولعين به الاتجاه العقلى الخاطى . اذ تشجع قراءة التاريخ على تنشيط الذاكرة ، وليس التفكير ، واحترام العرافين ، والخضوع لهم بدلا من الشك والنقد . وأبدى مالبرانش قسوة خاصة فى أحكامه على المؤرخين الذين كانوا يكتبون كتابة غير نقدية عن المؤلفين القدماء مثل أرسطو وأفلاطون . فالعقل لن يسمح لنا بالاعتقاد بأنهم معصومون من الخطأ . وعلى العكس ، فان العقل يرغب :

« بأن نحكم عليهم بأنهم أجهل من الفلاسفة الجدد ، لأن الزمان الذى نعيش فيه قد تقدم فيه العالم فى السن ألفى سنة ، وازدادت خبرته أكثر من عهد أرسطو وأفلاطون . وبوسع الفلاسفة المحدثين أن يعرفوا كل الحقائق التى تركها القدماء ، وأن يعثروا على غيرها (٣٢) » .

فهل هذه نظرية تقدم ؟ أجل ، انها نظرية تقدم . ولكن بمعنى محدود فحسب . فمن المهم أن نذكر أولا أن المحدثين قد استمروا يحيون - من جانب - فى العالم البعيد عن النسبية للقدماء ، واشتركوا معهم فى الايمان بكل ما هو مطلق ، ويتعين على البشر محاسناته ، وليس الخلاص منه . واعتقد الأب بيو - مثلما اعتقد بوالو ولا بزيير - فى وجود جمال مثالى ، ودفع الى القول فى البداية ، وكأنه يحدد نعمة الكتاب كله بأن المحدثين يستطيعون تصورا أن يقتربوا من « فكرة الكمال » ، أكثر من القدماء . والواقع أنهم فعلوا ذلك مثلما حدث فى قصر فرساي الذى تفوق

An Essay concerning Human Understanding — Locke (٣١)

الكتاب الرابع الفصل ١٦ الأقسام ٩ - ١١ .

De la recherche de la vérité : Nicolas Malebranche (٣٢)

١٦٧٤ ضمن الأعمال الكاملة Vrin باريس ١٩٦٢ الجزء الأول ص ٢٩٤ . والفصلان الرابع والخامس مناسبان بخاصة لأنهما يتضمنان نظرات مالبرانش للتاريخ والمؤرخين . ولفرق مالبرانش بوصفه كاثوليكيًا مؤمنا - بطبيعة الحال - بين الفلسفة القديمة واللاموث القديم . (وهذا إشارة لآباء الكنيسة)

« En matière de Theologie, on doit aimer l'antiquité parce qu'on doit aimer la vérité parce que la vérité se trouve dans les modernes en France

على كل من قصرى تيفولى وفراسكاتى فى منجزاته الجمالية . وبالرغم من أن الأب بيرو كان على دراية حسنة بوجود نوع « نسبى وجزئى » من الجمال ، وبالتذبذب ذى الدلالة فى الذوق فى العمارة والخطابة على سبيل المثال ، إلا أنه لم يحاول قط أن ينبه إلى النوع الآخر والأسمى للجمال « الذى وصفه » بالكلى والمطلق » ، « ومن ثم فإنه يحدث المتعة فى كل زمان ومكان ، ولكل أنواع الأشخاص (٣٣) » وكانت هناك أشياء أخرى لم تتغير فى الرؤيا التاريخية للمحدثين ، فالطبيعة البشرية لا تتغير ، وكذلك الطبيعة الفزيائية فى أسسها . وإذا كان المحدثون لم يؤمنوا بالتدهور ، كذلك فليس لديهم أى ميل إلى الطبيعة المتطورة التى تستحدث كل جديد . لقد عاش المحدثون فى عالم ساكن ، حتى وإن بدا جديدا فى وصف العلم المعاصر (٣٤) .

اذن ، فما الذى يتغير أو يتقدم فى التاريخ ؟ كما رأينا لقد نهض المحدثون بالنظرة التقدمية للمعرفة ، ولكن ما هو نوع المعرفة التى نمت ، وما الذى يقال عن التقدم فى السلوك أو الأخلاق ؟ هنا ظهر انقسام فى معسكر « المحدثين » . فلقد فرق وليم ووتون فى إجابته على تمبل ، وبعد أن قرأ فونتنيل وبيرو تفرقة حادة بين الفنون والعلوم ، بعد أن انفصلا الآن من الناحية العملية لأول مرة فى هذه المجادلات . فلقد حدث تقدم فى العلم والعلوم الطبيعية والميتافيزيقا ، التى تعتمد على معرفة قوانين العقل وعلى المنطق الأسمى الذى يدين بالشئ الكبير ليكون وديكارت . والمسألة التى ذكرت من قبل كثيرا هى بكل بساطة أن العلوم تحتاج إلى وقت أكبر لتبلغ الكمال . ومن جهة أخرى ، ناقش ووتون تفوق القدامى فى البلاغة والشعر ، لأنهم تمتعوا بعبقرية عالية ، ولكن لأنهم كانوا الأسبق زمنيا ، لأن هذه الفنون قد نهضت على نحو أسرع ، ولوجود ظروف خاصة . لقد تفوق اليونانيون فى الخطابة مثلا لأن نمط تكوينهم السياسى « قد أرغم أعدادا كبيرة من البشر المخلصين على المشاركة فى معاناتها (٣٥) » ، ولعل سويقت - رغم دفاعه عن ولى نعمته

Parallèle des anciens et des modernes : Charles Perrault (٣٣)

(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٠٣ - ١٣٥ - ١٩٢ (فى المحاورتين الأولى والثانية) .

(٣٤) انظر ص ٧١ .

Reflections upon Ancients and Modern Learning — William Wotton (٣٥)

Wotton اللصل الثالث . كان ووتون باحثا فذا ، وخبيرا فى الدراسات الكلتية وكذلك الدراسات الاغريقية واللاتينية والعبرانية . وكان عضوا بالجمعية الملكية وحصل على درجتي M.A. — B.D. من جامعة كيمبردج .

خـد ووتون - قد عنى باقامة نفس التفرقة فى تشبيه العنكبوت والنحلة .
واختلفت نحلة سويغت فى كتابه The Battle of Books كثيرا عن نحلة
بيكون فى كتاب Novum Organum . اذ ناصر سويغت القدامى ،
الذين تفوقوا فى الالهام الشاعرى واللغة (ورمزت اليهما أجنحة النحلة
« والأزير ») أما خصمها الصفيق الوقح ، أى العنكبوت ، فهو بناء كشف
عن مهارته فى العلم والرياضيات (٣٦) . وشكت النحلة ، وكأنها تتنبأ
بالغيـب بأن العنكبوت لا يستعمل مواد صحيحة فى بنائه (أى أنه
غشاش) .

وفصل بيرو بالمثل بين العلوم والفنون ، وناقش كل منهما على حدة
فى المحاورات الخمس من كتاب Parallèle . غير أن بيرو مختلفا عن
ووتون ، رأى حدوث تقدم فى كل من الفنون والعلوم منذ العهد القديم .
وأدرك تماما صعوبة اقناع أهل التقدم « من المكابرين » فى أى فن من
الفنون باستثناء الفنون التى « يستطيع حساب أسرارها ، وقياسها » ويعنى
القيام بذلك السباحة ضد تيار الرأى السائد . ويظهر أن بيرو نفسه
قد تراجع ، أو على الأقل ، اضطر الى المراوغة ومسك العصا من منتصفها ،
فلربما كان القداماء قد أصابوا - بعد كل شئ - اذ كان القداماء هم الأسياد
بحق فى مسائل الذوق والخيال . ولربما كان من الواجب ، حتى لأغراض
الحفاظ على السلام أن لا يتخذ أى قرار فى هذا المجال بين القداماء
والمحدثين ، ورغم هذا التردد الظاهرى ، فأننى لا أعتقد أن بيرو قد عنى
استبعاد أى فن من الفنون ، حتى الشعر والبلاغة ، من حكمه العام عن
التقدم . فلقد قال أقصى ما يستطيع قوله فى قصيدته : « قرن لويس
الاعظم » والآن قد تطرق الى التفاصيل ، لا سيما فى المحاوراة التالية عن
البلاغة ، وردا على الارتياب القوى للرئيس « وكان الرئيس مناصرا
للقداماء » أجاب « الأب » بيرو ان هذه الفنون تحتاج الى قرون عديدة
لتبلغ الكمال مثل الفزياء والفلك ، ويرجع ذلك الى أنها تعتمد على معرفة
قلب الانسان ، وهذا موضوع عميق ، يكتشف فيه جديد كل يوم . وكما
اكتشف علم التشريح حديثا فى القلب صمامات ومسالك وحركات لم
يعرف أحد بوجودها ، كذلك عثر فى « الأخلاق » حديثا على ألف عاطفة
رقيقة ، وعلى مكاره ورغبات ومنفرات ، لم يعرف القداماء أى شئ

(٣٦) نحلة بيكون (Novum Organum No xcv) وتمثل المحدثين الذين يجمعون
مادتهم العلمية على الطريقة الاستقرائية الحديثة ، وتباین مع العنكبوت الذى يشبه الفلاسفة
المدرسين الذين يصنعون نسبيهم « من جهرهم » .

عنها (٣٧) . وساعدت مثل هذه المعرفة على زيادة ثراء الدراما الحديثة ، والتصوير الحديث أيضا ، الذي ناقشه بيرو وفقا للمنهج نفسه في محاوره سابقة ، وقال بيرو « أن التصوير فن رحيب للغاية بحيث احتاج كل هذه القرون لاكتشاف كل أسرارها وخفاياها » (٣٨) ، ولهذه الأسباب الواضحة اذن يجب أن ينظر الى التصوير القديم على أنه أدنى مكانة من رافايل وتيسيانو على سبيل المثال ، وأدنى من ليبرين بوجه خاص . واتبع أسلوب فونتنييل في بيان التقدم في الفنون طريقا مختلفا نوعا . اذ كان واحدا من أولئك الذين أسرتهم الحركة العلمية ، ومن ثم فانه فضل النشر على الشعر ، لأنه يقول أشياء أكثر تشخيصا ودقة . وأعجب فونتنييل بالشعر الميتافيزيقي لأنه نافع - كما اعتقد - لتقديم صور لنظام الكون ، ولأحياء الأفكار العقلانية . ولكن هذا النوع ليس نوع الشعر الذي نظمه هوميروس على سبيل المثال ، من القدماء ، وكان المحدثون أقدر كثيرا على كتابته . هكذا تحدث فونتنييل في كتابه Reflexion sur la poésie (١٦٧٨) ، وكان فونتنييل أكثر إبهاما في كتاب الاستطرادات Digression اذ اكتفى باختيار الفصل بين الفنون والعلوم لكي يتنازل ويقول أن القدماء قد تفوقوا في الفنون ، ولكنه حث على القول بأن نقطته الرئيسية هي اثبات تفوق المحدثين في العلوم التي تعتمد على « الاستدلال الدقيق » كما نهض به حديثا ديكارت وآخرون .

لم يقل أحد من المحدثين أى شيء محدد عن التقدم الأخلاقي ، فلا يخفى أن هذا ليس محور موضوعهم أو رسالتهم . ولم يعتقد بعضهم ذلك على الإطلاق ، وبوجه خاص فونتنييل ، وارتبط أسلوبهم في مناقشة هذه النقطة بمدى ارتباطهم بالمسيحية . ولوحظ أن المحدثين في فرنسا كانوا يجندون من بين الكاثوليك المتحمسين في الحركة المناهضة للبروتستانتية ، كذلك من بين أصحاب «الأرواح القوية» esprit forte (٣٩) . وكان بيرو واحدا من هؤلاء الكاثوليك ، ولعل هذا يفسر لماذا اختار قسا ضمن المحاورين في كتابه Parallèle . والقس بوصفه مسيحيا مؤمنا ، وكذلك من «المحدثين» ، قد أعرب من البداية عن تقديره «للكتب المقدسة»

(٣٧) Parallèle des anciens et des modernes — Perrault.
(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٨٦ - ١٨٧ . انظر أيضا الملحوظات المناسبة ص ٩٨ ، ١٧٥ ، ٤٤٥ (والتعليقات للجزيئين الأول والثاني والخاصة في نهاية المحاور الخاصة) .

(٣٨) نفس المصدر ص ١٥٠ .

(٣٩) انظر La Querrelle des anciens et des Modernes : Huert Gillot (باريس ١٩١٤)

ضد المؤلفين القدماء من الوثنيين: ولا بد أن يكون ييرو قد آمن في حدوث تقدم في الأخلاق منذ العصور القديمة الوثنية حتى العهد المسيحي ، ولكنه بعد ذلك أسقط الموضوع ، وخصص ما بقي من كتابه الضخم للحديث عما كان معنيا به ، يعنى التقدم في الفنون والعلوم ، وليس من شك أن المفروض أن يؤدي التقدم في المعرفة (التي تتضمن المعرفة الأخلاقية) الى نوع من التقدم - بالتبعية - في السلوك الأخلاقي ، غير أن ييرو لم يقل هذا الرأي في أى موضع . وأعرب ووتون الذي طرق نفس النقطة الخاصة بتفوق « الأحكام الأخلاقية المسيحية » عن مخاوفه الكبرى « لأن العصر الحالي ربما تفوق عما سبقه من عصور في فنون الاحتيال والخداع (٤٠) » ، وكان فونتنييل - الذي كان من المنتمين الى جماعة الأرواح القوية esprit fort - من المتشككين حتى في امكان حدوث تقدم أخلاقي . واتخذ مذهبه في ثبات الطبيعة طريقتين : فاذا زعم مساواة القدماء والمحدثين في قوة العقل ، وامكان تقدم المعرفة بالتبعية ، فانه يمكن الزعم أيضا بمساواتيهما في ارتكاب « الحماقات » . وفي المحاوراة المشهورة بين مونتاني وسقراط في كتاب فونتنييل Dialogues des Morts (١٦٨٢) اعتقد مونتاني أن العالم قد ازداد حماقة وفسادا وفاق العصور القديمة بمقدار عشرة أضعاف . ويرد سقراط : ليس الأمر هكذا . لقد كان القدماء سيئين أيضا . ولم تتغير الأحوال كثيرا في هذا المضمار ، ولكن مونتاني يرد على ذلك بالقول : « كان المفروض أن أعتقد أن العالم دائم الحركة ، وأن كل شيء يتغير ، وأن قرون الزمان كالآدميين ، لها طبائعها المختلفة » ، ومن ثم فهناك عصور أكثر تعلما وتحضرا من العصور الأخرى ، وبعضها أكثر فضلا ، والأخرى أكثر شرا ، واكتفى سقراط بالموافقة على النصف الأول من هذا الحكم :

« ان الناس يغيرون أديتهم ، ولكنهم لا يغيرون أشكال أجسامهم . فالأدب والجلافة والمعرفة أو الجهل كل هذه الأشياء ، لا تزيد عن المظهر الخارجى للبشر ، وهى تتغير بلا منازع ، ولكن القلب لا يتغير . وماهية الانسان في القلب ومن بين الأعداد الهائلة للعقلانيين الذين يولدون في مدى مائة عام ، تنتج الطبيعة ربما ثلاثين أو أربعين من العقلانيين وأتركك لكى تحكم بنفسك هل يمكن العثور عليهم »

Reflections upon Ancients and Modern Learning — Wooton (٤٠)

الفصل الثاني ، هل أن ووتون قد تماثل مع ييرو فكتب بصفة أساسية في المعرفة الأخلاقية ، أكثر من كتابه عن السلوك الأخلاقي ، واعتقد بالجهل أن القدماء قد وضعوا كل « القواعد » بقدر ما يتيسر ذلك « بغير عون من العقل » .

فى أى موضع. وأى زمان بأعداد كافية تؤدي الى شيوع الفضيلة والكمال
..... ان الطبيعة تعمل دائما بنظام محدد ، ولكن علينا أن لا نحكم على
كيف تعمل (٤١) » .

استندت هذه النظرية على نظرة أغسطينية للطبيعة البشرية ، واستمرت
شائعة فى أواخر القرن السابع عشر .

وعلى الجملة ، كانت عقول المحسنين أكثر انشغالا بالحاضر من
انشغالها بالمستقبل ، أى أنهم كانوا معنيين أساسا ببيان مقدار التقدم ،
ونوعه الذى تحقق فى الماضى وحتى أيامهم . واختلفوا عن أنصار فكرة
قيامة الألف (وعن الشاعر الانجليزى تينيسون) لأنهم لم ينشغلوا
كثيرا بالمستقبل ، أى بأبعد مما تستطيع العين أن ترى . وتنبأ فونتنيل
بتقدم المعرفة ، واستمرارها ، لأننا نستطيع أن نعتد على الطبيعة دائما
فى انتاج نفس المقدار من العقول الجيدة (وان كان هذا العدد ليس كبيرا)
لكى نبني فوق ما بنته العقول الجيدة فى الماضى . ولكن نصيحة فونتنيل
الحقيقية للناس كانت تدعوهم الى العيش فى الحاضر . وكانت هذه
النصيحة موجهة أساسا لأولئك الغارقين بعقولهم فى الماضى مثل تمبل
الذى كان يفضل الكتب القديمة على الحديثة . وخصص تمبل وقتا طويلا
للغاية ومجهودا كبيرا لتعليم النشء كيف يتعلمون كلاسيكيات القدم عن
ظهر قلب ، كما علمهم كيف يقولون فى الشعور بالهبة من هذه المعرفة ،
الى حد أصابهم بشلل فكرى ، غير أى هذه النصيحة كانت موجهة أيضا
ضد من يحاولون قراءة المستقبل . وحذر فونتنيل صراحة فى كتابه
Dialogues des Morts ضد « القلق من المستقبل » . والتمست
الملكة جوان ملكة نابلى من الفيلسوف القديس أنسلم أن يذكر لها نبوءة
واحدة على الأقل . ورفض أنسلم وذكر لها أن التنجيم كان دائما
تدليس ، .. « والناس لن يكفوا عن خداع أنفسهم حول المستقبل ،
لسوء الحظ .. انهم لا يكتفون بالتركيز على الحصول على السعادة فى
اللحظة الراهنة .. وكان الزمان الآتى سيكون مختلفا فى حالته عن
الزمان الذى ولى ، وعن الحاضر (٤٢) » . وكان بيرو بالمثل من أنصار
الانشغال بالحاضر ، كما قد يستنتج من عنوان قصيدته ، فلقد سعى
أولا لتمجيد عصر لويس الرابع عشر ، وكأنه كان يبشر بفولتير ، عندما
تحدث عن العصور السعيدة لعظماء الملوك « Les regnes heureux des

(٤١) Oeuvres diverses Dialogues des morts — Fontenelle

(انظر ملحوظة ٢٥) الجزء الأول ص ٢٢ .

(٤٢) فونتنيل نفس المصدر

(grands monarches) التى تجيء عندما يحقق حكام مثل لويس الرابع عشر السكينة والسلام ، وييسرون الفراغ الضرورى للنهوض بالفنون والعلوم حتى تحدث قدرا كبيرا من الكمال . وقال بيرو أن القرن الذى نحيا فيه قد مر بمراحل شباب (حتى عهد الكاردينال ريشيليو) ومراهقة (عندما افتتحت الاكاديمية الفرنسية) وعنفوان L'Age Viril . - وكم يبدو هنا مماثلا لما سيقوله فونتنيل - ولربما قد بدأ يقترب الآن من الشيخوخة ، كما يمكن الاستنتاج من بعض تغيرات معاصرة فى الذوق (٤٣) . وهنا يتوقف بيرو عن الكلام ، ويتركنا لكى نخمن هل فسر الشيخوخة كتدهور ، أم أنه قد تماثل مع فونتنيل فاعتقد فى عدم حدوث أى شيخوخة اطلاقا ، فى مجال العلوم ، على أقل تقدير . ان هذا ما بدا واضحا فى كلامه على أى حال . فيجب أن يستمتع بدفعه شمس الحاضر ، لأن المستقبل غير مضمون .

واذا لحصنا ما جاء فى هذا الكتاب ، قلنا أن فكرة التدهور قد استمر لها أتباع فى نهاية القرن السابع عشر ، ولا سيما بين أنصار « القدماء » ، ولم يحدث تنازل عن فكرة الدورات التاريخية ، حتى عند أنصار المحدثين . ولكن ثمة فكرة جديدة عن التاريخ بدأت بشاثرها فى الظهور، انها الفكرة التى تلقى ضوءا جديدا على ما استطاع البشر أن يحققوه جماعيا على الأرض ، بمعونة الله ، أو بغير عونه . انها ليست فكرة ناضجة عن التقدم ، وهى أقرب فى الواقع الى الخاطر ، منها الى الفكر وتتسم بتفاوتها التاريخي ، الذى بدا الى درجة ما تطلعا الى الارتقاء (٤٤) والنقط « أنصار الحديث » الذين شبوا على الأفكار البيكونية والديكارتية الجانب المتفائل من هذا الخاطر ، عندما قالوا بوجود « توازى » بين المعرفة القديمة والمعرفة الحديثة ، وأنها حققت ما تزهو به فى المنجزات الحاضرة ، أما أنصار القيامة الألفية ، ولايبنتز أيضا فقد التقطوا أفضل من « أنصار الحديث » جانب التطلع الى الارتقاء الذى يتوقع أن يكون المستقبل أفضل حتى من الحاضر فى ناحيتي الأخلاق والفكر معا . ولقد سبق توجيه الانتباه الى نظرة لايبنتز التى تؤمن بحدوث تحسن فى الطبيعة البشرية ، وبتقدم الأرواح العقلانية تجاه عالم أخلاقي فى نطاق العالم الطبيعي « سماه لايبنتز بمدينة الله (٤٥) ولم يخدع لايبنتز نفسه بالظن بأن عصره كان

Parallèles des anciens et des modernes — Perrault, (٤٣)

(انظر ملحوظة ٢٣) ص ١١٤ (المحاوراة الثانية)

The Great Chain of Being — A.Q. Lovejoy. (٤٤)

حاربر ١٩٦٠ ص ٢٦١ فيها لفرة مفيدة بين التفاؤل والارتقائية .

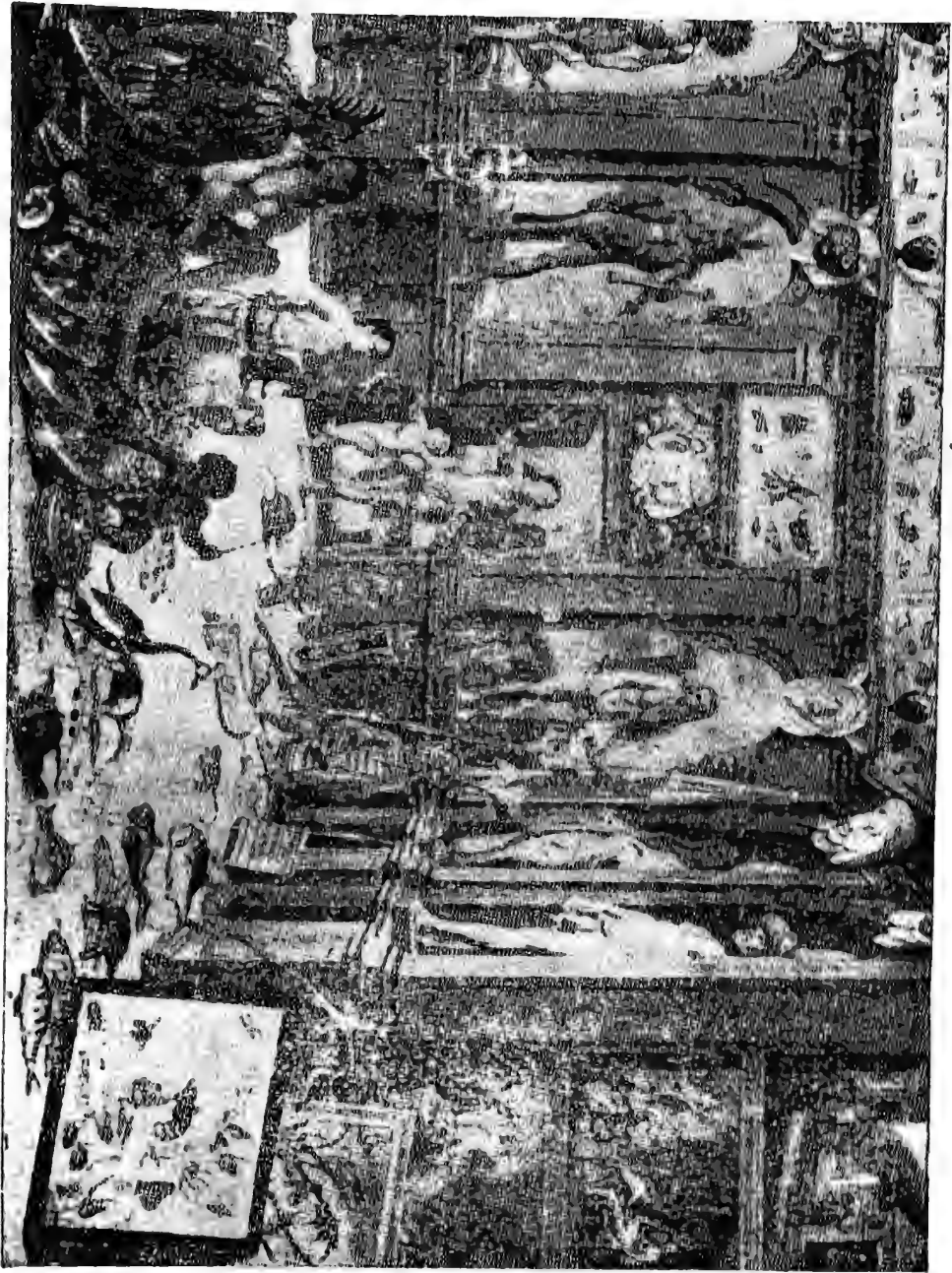
(٤٥) انظر ص ١٠٩ .

مستعدا لقبول رؤياه عن عالم يتحسن بلا توقف. ومع هذا ففي خلال مائة
سنة ، أصبحت هذه المستقبلية (ولا يلزم أن تكون من النوع الذي نادى
به لايبنتز) قد كادت تصبح أمرا شائعا في الفكر الأوربي .
انتهت الترجمة في جناكليس

١٠ أغسطس ١٩٨٦

الجزء الثاني يصدر قريبا

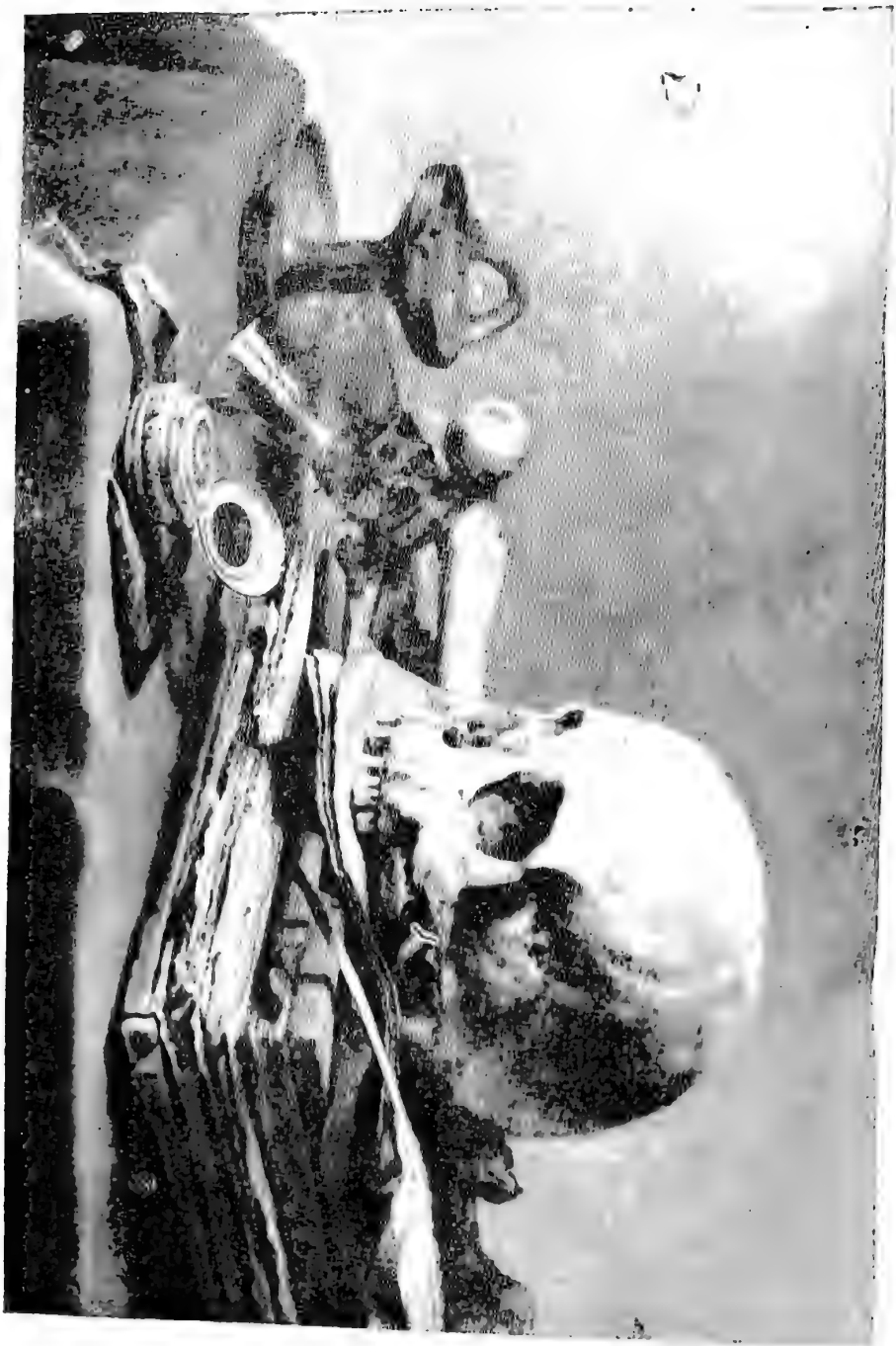
اللوحات



لوحة رقم (٢) انظر هامش ص ٤٦



لوحة رقم (٣) انظر ص ٤٧



لوحة رقم (٤) انظر ص ٤٧

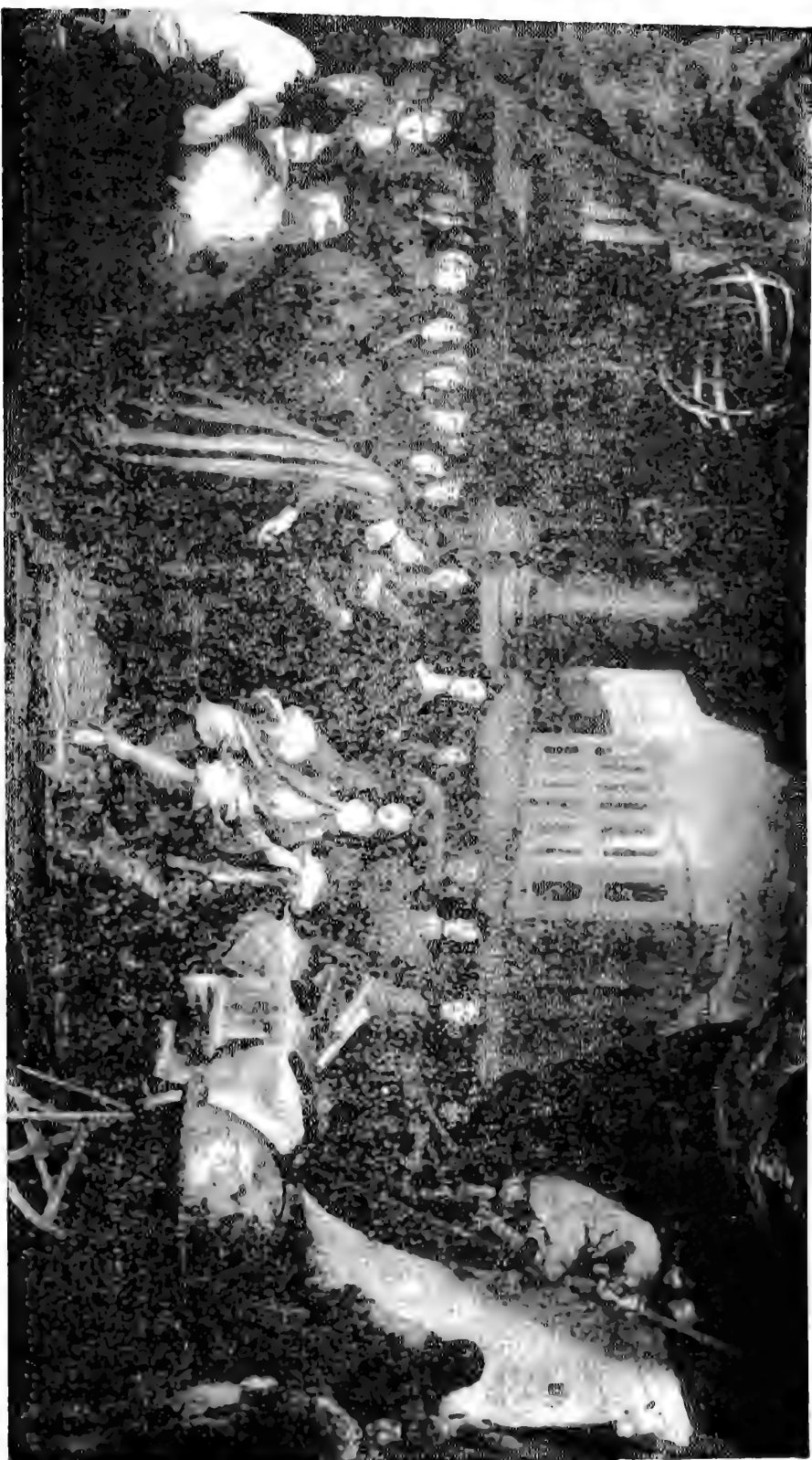


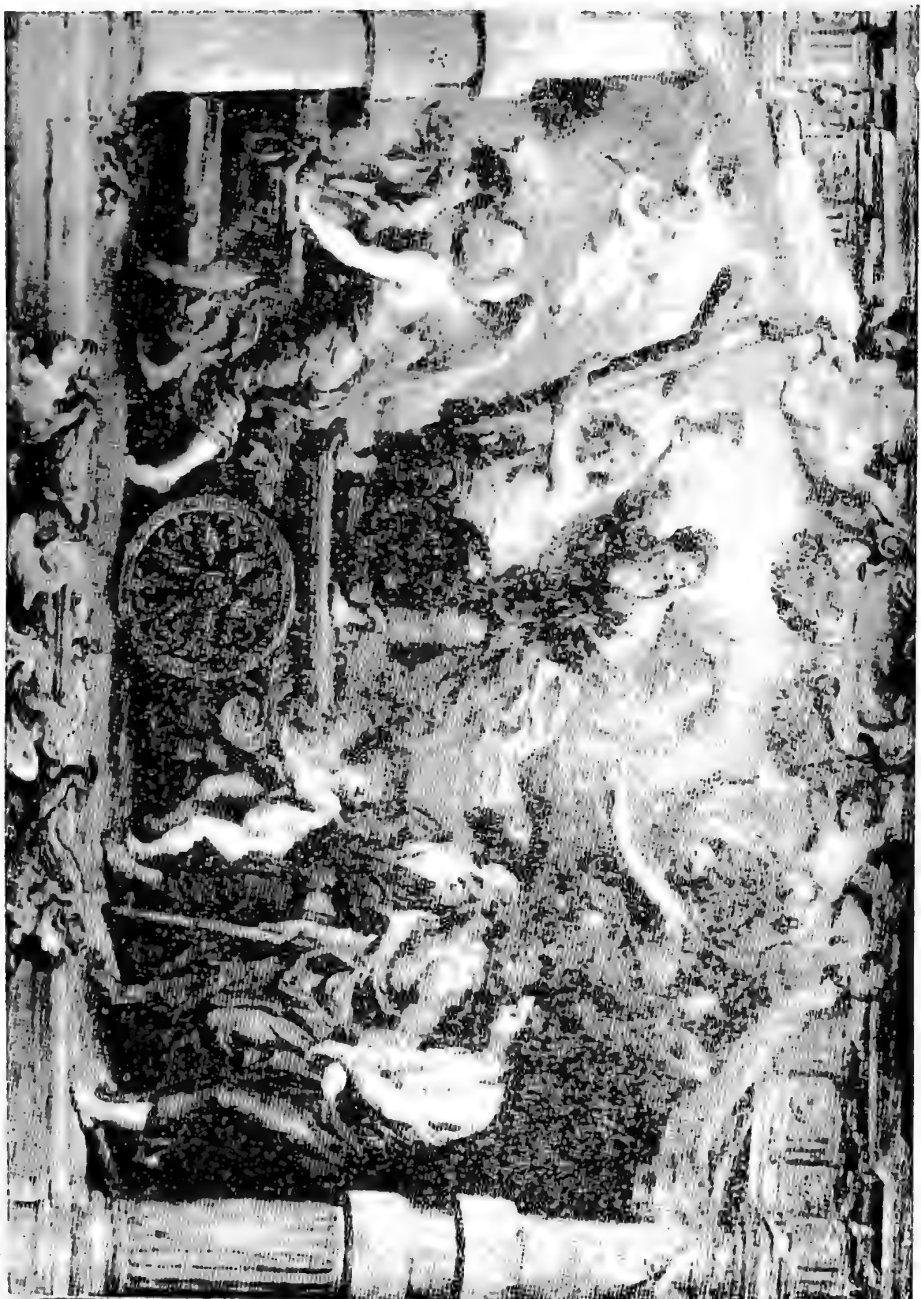
لوحة رقم (٥) انظر ص ٤٧



لوحة رقم (٦) انظر ص ٤٩

لوحة رقم (٧) انظر ص ٥٥





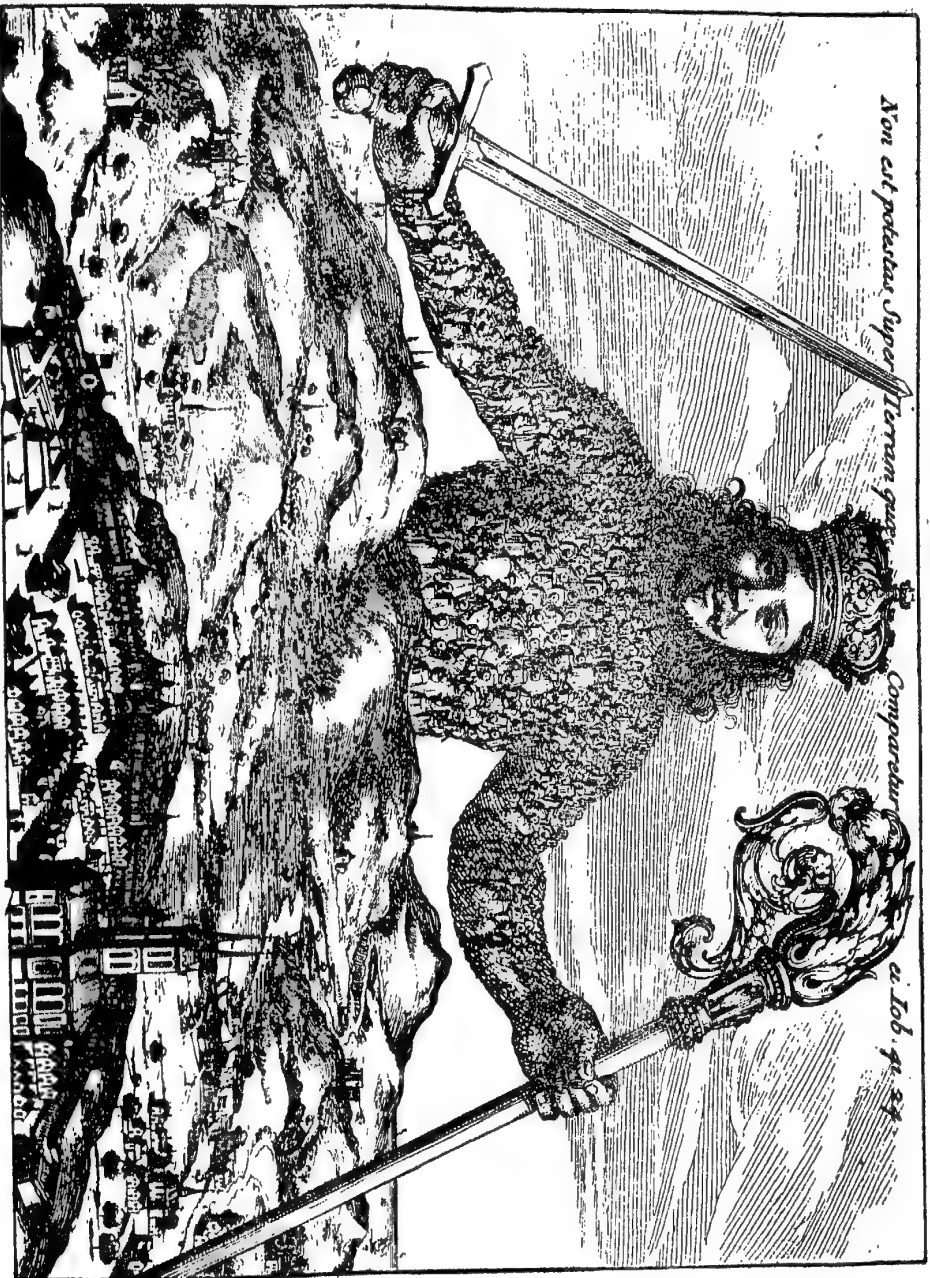
لوحة رقم (٨) - انظر ص ٧٦



لوحة رقم (٩) - أنظر ص ١١٩



لوحة رقم (١٠) - انظر ص ١٢١





لوحة رقم ١٢ - انظر ص ١٤٩

فهرس

٩ تمهيد

★ الجزء الأول :

تصدير

١٤ (١) تاريخ الافكار

٢٤ (٢) الاسئلة الدائمة

٣٤ (٣) من الكينونة الى الصيرورة

★ الجزء الثاني :

القرن السابع عشر

٤٠ (١) الكينونة فوق الصيرورة

٥٧ (٢) طبيعة جديدة

٧٤ (٣) الايمان والعقل

٩٣ (٤) الانسان .. عظمته وشقاؤه

١١٣ (٥) الاله الفاني

١٣٤ (٦) القدماء والمحدثون

١٥٧ اللوحات

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٧/٥٥٠٠

ISBN - ٩٧٧ - ٠١ - ١٤٩٤ - ٤

الفكر الأوربي الحديث

مؤلف هذا الكتاب لسراكلين بناموسر وهو من كبار
المفكرين في تاريخ الأفكار ويتبع في هذا الكتاب روح
النصر من خلال دراسة للثقافة التي تليق بين ١٦٠٠ -
١٩٥٠

والرغم من اعتباره بوجود مميزات دائمة إلا أنه يرى
وجود ثوابت في جميع مراحل الفكر ويرى أن هناك مسائل
دائمة لم تتغير منذ الأزل وتضمن التساؤل حول الإنسان
والطبيعة والله والمجتمع والتاريخ .

وهذا الجزء خاص بالقرن السابع عشر ومقدمة الكتاب ،
ومبدأ الكتاب هذا الكتاب بأنه أعظم دراسة وألمة لتاريخ
الأفكار التي ظهرت حتى الآن . وتساؤلاتهم يوم المشتغلين
بالتاريخ والفلسفة والأدب والفن .

